



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث القومي

قراءات في الفكر القومي

الكتاب الثالث

القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية

مجموعة من المؤلفين

قراءات في الفكر القومي

الكتاب الثالث

القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث القومي

قراءات في الفكر القومي

الكتاب الثالث

القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية

مجموعة من المؤلفين

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
قراءات في الفكر القومي. الكتاب الثالث: القومية العربية والإسلام
والتاريخ والإنسانية/مجموعة من المؤلفين.
٥٢٥ ص. - (سلسلة التراث القومي)
يشتمل على فهرس.
١. القومية العربية. ٢. الإسلام. ٣. التاريخ. أ. السلسلة.

320.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس : ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، آذار/مارس ١٩٩٤

الطبعة الثانية: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٠

المحتويات

المقدمة	٩
تنويه وشكر	١٨
تقديم الكتاب الثالث	١٩
١ - فرعونيون وعرب	أحمد حسن الزيات ٢٢
٢ - أيها نقدم: الرابطة الشرقية أم الاسلامية	
أم العربية؟	محمود عزمي ٢٥
٣ - الاخوة العربية تقوم الآن على الآمال والأعمال	عبد الرحمن شهنندر ٣١
٤ - الاتحاد الروحي والعلمي بين شباب مصر وسوريا	عبد الرحمن شهنندر ٣٥
٥ - الوحدة العربية	عبد الرزاق الحصان ٣٨
٦ - بشر العرب	الشيخ محمد عبده ٥٩
٧ - الحضارة العربية	عبد الرحمن شهنندر ٦١
٨ - ذكرى الرسول العربي	ميشيل عفلق ٦٣
٩ - الجيل العربي الجديد	ميشيل عفلق ٧١
١٠ - موقفنا من تاريخنا	قسطنطين زريق ٧٦
١١ - الحضارة العربية	قسطنطين زريق ٨٧
١٢ - ميزات التاريخ العربي	شاكر مصطفى ١٠٢
١٣ - كيف يجب أن يفهم التاريخ؟	سعيد حيدر ١٠٦
١٤ - الذات العربية وموقفها من الحضارة الغربية	عبد العزيز الدوري ١١٠
١٥ - مشكلة الشخصية العربية	جورج طعمة ١١٥
١٦ - القومية العربية والتاريخ	الياس فرح ١١٨
١٧ - متى يكتب تاريخنا القومي؟	متعب مناف ١٢٨
١٨ - التاريخ في خدمة الأمة	شبل العيسمي ١٣٠

- ١٩ - في الترابط الاجتماعي والقومي مرضي القطامين ١٣٤
- ٢٠ - الثورة بين النظرية والواقع علي بدور ١٤١
- ٢١ - العربي الانسان عبد الله عبد الدائم ١٤٨
- ٢٢ - التطور الاجتماعي علي بدور ١٥٢
- ٢٣ - معركة العرب معركة الانسانية عبد الله عبد الدائم ١٦٢
- ٢٤ - نحن والتاريخ قسطنطين زريق ١٦٨
- ٢٥ - التاريخ بين القومية والانسانية عزت النص ١٩٣
- ٢٦ - نحن والحس القومي محيي الدين محمد ٢١٢
- ٢٧ - عروبة الاقباط محيي الدين محمد ٢١٩
- ٢٨ - الديمقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية عبد الله عبد الدائم ٢٢٥
- ٢٩ - (حول كتاب القومية والوحدة):
- عقيدة المثقف العربي الثوري محيي الدين اسماعيل ٢٤٢
- ٣٠ - العروبة والاسلام ماجد حكواتي ٢٥١
- ٣١ - الأمة العربية والانسانية زكي الارسوزي ٢٥٦
- ٣٢ - الاشتراكية العربية سعدي بسيسو ٢٦١
- ٣٣ - الفكر الاشتراكي العربي: مقوماته وعناصره
- وأبعاده القومية علي بدور ٢٦٦
- ٣٤ - رسالة الأمة العربية زكي الارسوزي ٢٧٦
- ٣٥ - في معركة الحضارة قسطنطين زريق ٢٨١
- ٣٦ - الثورة العربية أمام الماركسية مطاع صفدي ٣٠٤
- ٣٧ - التراث العربي: كيف نعمل على إحيائه؟ ندوة فكرية ٣٢١
- ٣٨ - هل تتعارض الثورة العربية والماركسية؟ محمد عباس بكر ٣٢٨
- ٣٩ - في القومية العربية .. والعثمانية محمد جلال كشك ٣٣٧
- ٤٠ - القومية العربية .. بين الترك والاستعمار محمد جلال كشك ٣٤٤
- ٤١ - تسمية الخليج بالخليج العربي عبد الرزاق البصير ٣٥١
- ٤٢ - القومية والعالمية في النظرية السياسية عبد الفتاح العدوي ٣٥٥
- ٤٣ - التنظيم: روح الثورة العربية المنشودة عبد الله عبد الدائم ٣٦٣
- ٤٤ - الحضارة وحتمية الوحدة العربية عفيف بهنسي ٣٧٠
- ٤٥ - نحو ثورة عربية جديدة ناجي علوش ٣٧٦
- ٤٦ - العرب والتحدي محمد عمارة ٣٩٠
- ٤٧ - البعد الحضاري في صراعات الأمة العربية محمد عمارة ٤٠٠
- ٤٨ - عروبة الاسلام محمد أحمد خلف الله ٤٠٥
- ٤٩ - الشخصية القومية العربية بين الدراسات الوطنية
والدراسات التجريبية ناديا سالم ٤١٩
- ٥٠ - تسييس الاسلام العربي محمد جابر الانصاري ٤٣٦

٤٤٩	أكرم زعيتر	٥١ - كلمة طه حسين عن العرب
٤٥٦	قدري قلعجي	اثارت معركة تصدرتها الاقلام المصرية
٤٦٥	محمد عابد الجابري	٥٢ - العرب مادة الاسلام
٤٨٠	شبلي العيسمي	٥٣ - النهضة . . . والسقوط
			٥٤ - لا تناقض بين عروبة الاسلام وعالميته
			٥٥ - القومية العربية - الاسلام السياسي -
٤٩١	مبدر الويس	السلطة : الطبيعة التفاعلية
٥٠٢	صالح أحمد العلي	٥٦ - العرب في الاسلام ودولته
٥١٣		فهرس

المقدمة

- ١ -

منذ بدء النهضة العربية الحديثة ظهر الفكر القومي كحل للوضع العربي بعد أن قارب العهد العثماني على الانتهاء بحصيلة قائمة من التخلف الاقتصادي والاجتماعي من جهة، والتعصب القومي المتمثل بحركة التريك من جهة أخرى. ومنذ ذلك الوقت والفكر القومي يتطور حول محور جوهري واضح وبسيط هو توحيد الأمة العربية وإن كانت بدايات النهضة قد عبرت عن نفسها بشكل أولي تمثل بشعور الحكم اللامركزي والتميز عن القومية التركية.

وفي مجال تنظير أسباب القومية العربية ودوافعها، كان هناك الرأي القائل إن التيار الجديد إن هو إلا صدى للنزعة القومية الأوروبية. ولم يكن لدى هذا الرأي من الأدلة المقنعة غير التوافق الزمني وحوادث الاتصال بالغرب. ولم يكن من الصعوبة تنفيذ هذا الرأي، فهناك الكثير مما يمكن أن يقال عنه في هذا المجال، ولكن ذلك وإن كان لا يقع في جوهر ما نحن فيه، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى موضوع واحد هام هو أن نظرية التأثير - إن صح التعبير - تغفل أن الأمة العربية أمة عريقة مضي على تكوينها زمن طويل، وهي في شعورها كأمة مهما كان شكل ذلك الشعور وأشكال التعبير عنه، أقدم من أمم الغرب وأطول عمراً، وأنها ذات حضارات قوية في التاريخ. ودارس التاريخ يعرف أن العرب ربما يكونون من أكثر الأمم اهتماماً بالأصول والأنساب وأقواهم شعوراً بالخصائص. أقول ذلك ولا أقصد بالطبع انعدام التفاعل الفكري بين النهضة العربية والتيارات الفكرية التي كانت سائدة في الغرب وغير الغرب، فذلك من طبيعة الأشياء، فهو موجود في جميع حقب التاريخ بدرجة أو بأخرى. إن التفاعل والتأثر المتقابل وانتقال الأفكار ظواهر لا يمكن نكرانها أو الحيلولة دونها مهما كانت الظروف، لا بل ليس من المصلحة أن يحدث ذلك.

واليوم، وبعد أن مضى على بداية النهضة العربية الحديثة هذا الزمن كله، وبعد أن مرت حركة القومية العربية بالمراحل التي مرت بها، نقف في بداية مرحلة جديدة قد أطلقنا

عليها أحياناً مرحلة تجديد الحديث عن القومية العربية؛ وإن كان في هذا التعبير ما فيه مما يبعث على التساؤل، فهو لأن الفكر القومي قد مرّ في مرحلة انحسار نسبي في الفترة الأخيرة بسبب عوامل سياسية ونفسية أكثر منها فكرية. إن تجديد الحديث عن القومية العربية نفسه أمر تقف وراءه عوامل سياسية هي أن الأمة العربية لم تستسلم لوضع التجزئة والسيطرة الاستعمارية ونشوء الكيان الصهيوني، بل رفضت ذلك الوضع واستجمعت بعضاً من قواها لهجوم معاكس. ومن هنا نشأ الشعور بأهمية النشاط الثقافي من أجل دعم هذا الاتجاه. وما قيام مركز دراسات الوحدة العربية إلا دليل على الرغبة من المهتمين بالفكر القومي بأن يساهموا في هذا الواجب القومي مهما تواضعت المساهمة. وخلاصة كل ذلك هو أننا نجد أهمية للعمل الثقافي القومي.

- ٢ -

في بداية النهضة العربية، كما كان الحال في جميع مراحلها ولو بدرجات متفاوتة، كانت هناك مسألة مقومات القومية العربية، أي عوامل تكوين الشعور القومي. وفي هذا المجال، استمد الفكر القومي مادة غزيرة من اللغة والأدب وكان ذلك أمراً منتظراً. فالفكر القومي كان مهتماً بتحليل المشاعر ووصف الأحاسيس والتفتيش عن الأسباب وشرح المقومات، فتناول اللغة والثقافة والتاريخ والمشاعر المشتركة محققاً إجماعاً أو شبه إجماع على أهمية هذه العوامل في تكوين الشعور القومي. ولكنه سرعان ما توسع لعوامل أخرى كان الإجماع عليها أقل كالعنصر والمصالح المشتركة والدين. وهو في جميع ذلك كان يحاول تفسير الشعور الذي يسبق عادة التحليل والتنظير الفكري. إن الشعور يسبق التنظير، ولكن التنظير يحد ذاته يوقظ الشعور ويقويه، وهكذا كانت تلك العلاقة تفعل فعلها في وسط مثقفي القومية العربية وكتّابها.

ويلاحظ أيضاً أن هذه البداية قد اتسمت بشيء من العمومية والتشابك مع حقول المعرفة وفروع التيار الفكري في ذلك الوقت، فكانت هناك المعاجم وكتب التاريخ وإحياء التراث والحديث عن الشخصية المستقلة والتغني بفضائل الشخصية العربية وبطولاتها إلى جانب الشروح والكتابات الأكثر وضوحاً في موضوع عوامل القومية العربية. وبفعل عملية التطور والنضج الثقافي وتطور الأحداث حدثت عملية الانتقال إلى مرحلة متطورة أعلى، فكان بذلك الانتاج الفكري القومي المنظم الذي تناول موضوع القومية العربية بحد ذاته، وأفاض في تنظيره موصلاً الموضوع إلى مختلف طبقات المجتمع ومسمعاً الصوت كل زاوية. وقد مثلت الأحزاب القومية في الوطن العربي الدور الأول في ذلك، كما ساهم ساطع الحصري في ذلك مساهمة تجلب الانتباه.

وإذا ما استدارت العين الأخرى إلى ما حدث للمجتمع العربي سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، نجد أن شيئاً هاماً قد حدث في غير المجال الفكري. فالأقطار العربية قد حققت معظمها الاستقلال عن الاستعمار الغربي، وقامت الدولة القطرية. ومع قيامها بدأت عملية طرح المسألة الاقتصادية والاجتماعية، أي أحوال الشعب المعاشية. هذا في الداخل، وفي

الخارج بدأت القضية الاجتماعية تأخذ أبعاداً حادة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وبدأ الصراع بين الشرق والغرب، ووُضع موضوع التنمية وأحوال الطبقات المسحوقة على بساط البحث والاختلاف والصراع. وكانت خلاصة كل ذلك أن فكر النهضة العربية الحديثة أخذ يهتم بموضوع بناء الدولة العربية الجديدة - أي نظامها الاقتصادي والاجتماعي، إلى جانب موضوع بعث الشعور القومي وتفسيره.

إن هذا التطور الهام الذي حدث في الفكر القومي كان من أهم ما حدث؛ فهو قد نقل التفكير القومي من مستوى إلى مستوى أعلى هو النظرية لأنه اعتبر المجتمع الذي يسعى إلى بنائه هو الموضوع، وبذلك كان واقعياً بمعنى مماشاته الواقع واهتمامه بشؤون الأمة والانسان، وهو أمر لو لم يحدث لانعزل الفكر القومي عن تطور المجتمع وما يحدث في العالم، ولأدى ذلك في النهاية إلى ضموره وعزوف الجماهير عنه. وبعبارة أخرى، استطاع الفكر القومي أن يستوعب التطور فبقي حياً ملموساً وواقعياً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان هذا التطور منطقياً من حيث تفاعله مع روح العصر مكتسباً صفة انسانية ومتفاعلاً مع مشاعر الانسان العربي في عصره الحديث.

وهنا أيضاً، وكما هو في جميع الحالات المشابهة، كان هناك تفاعل حي مع نظريات العالم في عملية واسعة من النقد والتأثير والتأثر، وفي بعض الأحيان الصراع الحاد والاقتتال الفكري وحتى المادي.

وبفعل هذا الالتصاق بقضية الشعب من خلال اهتمام الفكر القومي بالجانب الاقتصادي والاجتماعي وتفاصيل معيشة الفرد وأوضاع المجتمع في مختلف المجالات، تولّد طبيعياً ذلك الشعور بالمسؤولية السياسية، أي الشعور بأن القضية ليست قضية فكرية بحتة، بل إن الفكر نفسه وسيلة لتغيير المجتمع نحو الأفضل؛ وبذلك كان نشوء الحركات القومية المستندة إلى فكر قومي هدفه ليس تغير أفكار ذلك القطاع المحدود من المجتمع - قطاع الفكر والثقافة - بل تغيير المجتمع برمته سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. وهكذا تطور الفكر القومي إلى مستوى جديد آخر في بناء النظرية القومية سواء في مجال بناء المجتمع أو في مجال بناء الحركات السياسية. وكان ذلك تطوراً هاماً تعود إليه مزية ابقاء الفكر القومي حياً ويفسر توسيع قاعدته الشعبية، وبذلك أصبحت الثورة ممكنة، وهذا الذي كان ولو بأشكال ودرجات متباينة. وهكذا تحوّلت القومية العربية من تيار فكري إلى ثورة سياسية.

- ٣ -

في التاريخ العربي الحديث يُسجّل حدث هام لا يمكن إلاّ المرور به في مجال البحث في تطور الفكر القومي، هو القضية الفلسطينية. إن ما حدث لفلسطين من جميع الوجوه يمثل موضوعاً قومياً جديراً بالاهتمام في هذا المجال. إن تحليلاً فكرياً كاملاً لهذه القضية أمر صعب في هذا المجال، إلاّ أنه لا بد من اشارة موجزة إلى أهم ما يمكن أن يتضمنه الموضوع.

لقد عرف العرب الاستعمار الغربي بشكل نفوذ وهيمنة واستعمار مباشر واستغلال اقتصادي، كما عرفوه بشكل مسعى لطمس الشخصية القومية والقضاء على اللغة العربية، وفي حالات أشد من ذلك، بشكل محاولة الدمج والتذويب بالبلد المستعمر، كما في حالة الجزائر. ولكن كل ذلك كان دون ما حدث في فلسطين، إذ إن الذي حدث هو الاستعمار الاستيطاني بكل معنى الكلمة، وبكل ما ينطوي عليه من إفراغ الأرض من أهلها وإحلال المستعمرين مكانهم، وبذلك كان يمثل صراعاً على الوجود المادي بالنسبة إلى الإنسان المواطن. وقد أعقب ذلك تجربة واقعية لحياة فقدان الوطن والأرض من قبل اللاجئين الفلسطينيين مدة غير قصيرة من الزمن. إن مواطن الأرض المحتلة الذي بقي في أرضه قد عرف بالتجربة وضعاً اضطهادياً من قبل الاحتلال الصهيوني لم يعرفه أي عربي آخر. والحركة الصهيونية وكيانها في فلسطين تتوسع تدريجياً في رقعة ذلك الكيان على حساب الشعب الفلسطيني والبلدان العربية المجاورة. كل ذلك قد خلق حالة من الشعور بتهديد الوجود لا يقوى على وصفها أحد دون تجربة عملية. إن القومية العربية الآن تواجه حالة أكثر تعقيداً وحدة من وضع التجزئة وتردي أحوال الدولة القطرية. إنها حالة الصراع من أجل البقاء ضد خطر مادي ملموس وليس محتملاً، وتلك مسألة واقعية من حيث السياسة، ولكنها ذات أثر فكري، فالفكر لا يمكن أن ينفصل عن الشعور.

إن القومية العربية تواجه في قضية فلسطين تحدياً معروف الأبعاد، ولكنها، من ناحية أخرى تواجه، وضعاً فكرياً تتجلى فيه باللموس اليومي بشاعة الاستعمار الغربي ولانسانيته وزيف ادعاءاته في التقدم واحترام الانسان. إنها مقارنة غنية في معانيها الفكرية.

- ٤ -

ومن الأمور الفكرية الهامة التي واجهت الفكر القومي، مسألة العلاقة بالدين التي فحواها المحدد العلاقة بالاسلام. إن هذه المسألة في بدايتها كانت نتيجة ذلك الوضع المتخلف الذي ساد الفترة العثمانية، فترة العزلة عن الماضي الحي وعن روح العصر. ولعل أكبر خطأ ارتكب في تاريخ الفكر السياسي العربي هو التصور، أو القول أحياناً بتناقض بين العروبة والاسلام. إن التحليل الموضوعي يشير بكثير من الأدلة إلى أنه ناشئ عن فهم خاطيء لروح الاسلام الأولى وعلاقة الروح والجوهر بالشكل - أي النصوص - وعن ضعف في القدرة على معرفة التاريخ العربي وعلاقة العرب بالأمم الأخرى ودور العرب في الاسلام. ولكن الأمر لا يقتصر على قصور فكري بريء القصد، بل يتعداه إلى تأثر غير مقصود، وفي بعض الأحيان مقصود بالشعبوية وآرائها الفكرية.

ومهما يكن، فقد حدث ذلك أحياناً، إلا أن الفكر القومي قد حقق انجازاً هاماً في التطور، إذ نجح في مقاومة سوء الفهم هذا وصحح العلاقة الفكرية بين العروبة والاسلام. صحيح أن هذا التصحيح لم يكن شاملاً لجميع التيارات، إلا أنه حدث وأخذ يتقدم. الاسلام هو روح العروبة بمعنى أنه يعطي العروبة روح الثورة على الظلم والخطأ، وهو حافز للتقدم

ويعطيها النظرة الانسانية في احترام الانسان والمساواة بين الأمم من جهة، ويجعل وحدة الأمة العربية وقوتها وتقدمها مهمة أساسية لصالح الاسلام والمسلمين في العالم، من جهة ثانية. إن نشر رسالة الاسلام يتطلب أن يكون للعرب دور أساسي فيه. وبذلك حقق الفكر القومي تقدماً هاماً في مجال اختراق محاولة بناء قاعدة للتناقض بين العروبة والاسلام، وإن كان ذلك التناقض قد فعل فعله السلبي في مرحلة ما وإلى حد ما.

ولكن يلاحظ في المرحلة الأخيرة ظهور بوادر ايجابية تمثلت في تصحيح متدرج في الأفكار والمواقف في التيارات الاسلامية، حيث غما الادراك بخطأ التناقض المصطنع بين العروبة والاسلام.

- ٥ -

وبعد أن توثقت العلاقة بين البناء النظري للفكر القومي وتطور المجتمع العربي - أي بعد تكوين العلاقة بين النظرية والواقع - أصبح الفكر القومي في الوقت نفسه مؤثراً في الواقع ومتأثراً به، وذلك هو الوضع الصحيح. وقد نتج من تكوين هذه العلاقة توسيع القاعدة الشعبية للفكر القومي متمثلاً في نشوء الحركات القومية التي أصبحت ذات أثر في الوضع السياسي بشكل متدرج، حتى بلغ مرحلة الفاعلية، فقامت الوحدة بين سوريا ومصر، وحدثت الثورات القطرية ذات الاتجاه القومي بدرجة أو بأخرى. وقد سميت هذه المرحلة مرحلة الدخول في مجال تحقيق المبادئ. إلا أن الفشل الذي أعقب ذلك في حادثي الانفصال وحرب ١٩٦٧، قد هزّ الوضع السياسي العربي وهزّ معه الوضع الفكري لتيار القومية العربية، فحدث الانحسار النسبي. ويلاحظ على هذه الفترة فكرياً أن النشاط فيها قد انحصر في محاولة فهم أسباب الفشل، وهو جانب سلبي وعلى شيء من الايجابية غير المباشرة متمثلاً في الاهتمام بالتنمية والتضامن العربي والعمل العربي المشترك، أي الحرص على ما سمي الحد الأدنى. كل ذلك نشاط سياسي، بالطبع، إلا أنه لم يعد شيئاً من التنظير الفكري المساند له. ولكن يلاحظ مع كل ذلك أن التيار القومي بقي موجوداً في الساحة ينتظر تطور الأحداث السياسية، ولم يعد أصواتاً مصرّة وصيحات ثورية صامدة. حتى أن الانعطاف السياسي مجدداً الآمال وباعثاً على الثقة بالنفس، فارتفع صوت الوحدة العربية وتحرير فلسطين من جديد، وتردّدت أصداً ذلك في ميادين الحياة كافة، ومنها الحياة الفكرية.

إن التطور عملية معقدة، وذلك أمر عليه اجماع المثقفين. والتعقيد يعني، في جملة ما يعني، تعدّد عوامل الجذب والدفع وعناصر السلب والايجاب، كما أن العلاقة بينها ليست علاقات بسيطة من السبب والنتيجة بل مركبة، لذلك ليس من المنتظر أن يكون خط سير المجتمع مستقيماً، بل إن صفته الأساسية هي التعرّج. وليس ذلك هو المهم، بل المهم أن يكون الخط صاعداً.

وفي هذا الصدد، لا بد من التفريق بين أمرين في بحث مسألة العلاقة بين الفكر

والواقع . أن يتأثر الفكر بالواقع ذلك أمر طبيعي ومرغوب، وهو ما يجب أن يكون إذا لم يُردّ للفكر أن ينغزل ويضمّر. ولكن مسؤولية الفكر في عملية تقدم الواقع يجب ألا تكون تابعة، بل محرّكة متفاعلة وقائدة لتطور المجتمع. صحيح أن السياسيين غالباً ما تصدر عنهم المساهمات الهامة في التطور الاجتماعي إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود مجال للفكر، بل على العكس من ذلك تماماً. والسياسيون أنفسهم عندما تتوفر لهم القدرة على المساهمة يكونون في الغالب متأثرين، بدرجة أو بأخرى، بالنشاط الفكري الذي يبذله المفكرون في عملية التطور، كما أنهم غالباً ما يكونون سياسيين ومفكرين في الوقت نفسه .

تلك هي نقطة ضعف في الفكر العربي عموماً، وهي ظاهرة يستحق الفكر العربي عليها الانتقاد. الفكر القومي يجب أن يكون مؤثراً في الأحداث لا متأثراً بها.

وعلى كل حال، فذلك نقد صحيح ولكنه من حيث الواقع أمر نظري . فما حدث في المجال الفكري كان يمثل القدرة الموجودة التي تعكس درجة التطور. إن الضعف النسبي في الفكر العربي في مجال علاقته بعملية التطور قد يرجع إلى سبب ذاتي وقصور يعود إلى أمور خارجة عن الإرادة. ولكن الأمر قد لا يقتصر على ذلك، بل يتعداه إلى الموقف الأخلاقي للمفكر العربي نفسه، أي إلى أمور تتعلق بالموقف الشخصي بكل ما ينطوي عليه ذلك من صلابة وثبات وتضحية ومثانة خلق وإخلاص للمبادئ. إن القصور الذي يمكن إرجاعه إلى هذا النوع من العوامل، أمر مختلف لا نستطيع أن نقول عنه إنه مفروض، ولا سبيل إلى معالجته، لذلك فهو يستحق النقد وإشارة التقصير.

- ٦ -

إذا كانت مقولة إن الذهن البشري يزداد حيوية وتفاعلاً، وبالتالي يزداد نشاطاً عندما يتعرض لأفكار الآخرين، صحيحة، عندها يكون التنوع والاختلاف في الرأي مفيداً. إن الحقيقة مسألة فلسفية، ومهما اختلفت تعريفاتها وتعددت الأمور التي تنطوي عليها، يبقى فيها شيء هام نستطيع أن نستعين به في هذه المناقشة هو أن الحقيقة، مهما كان تعريفها ومحتواها، لا تنكشف للإنسان مرة واحدة. أقول ذلك لا لسبب فني هو التعقيد بل لسبب جوهري هو أن الحياة تتطور. وإذا كانت الحقيقة التي يتحدث عنها الفلاسفة تعنى بالحياة - مهما كان الفهم الفلسفي لذلك - فإن ذلك يعني منطقياً أن الحقيقة تتكشف بالتدرج، وذلك هو معنى القول المعتاد إن المعرفة تراكم. نسوق كل ذلك لنقول إن عملية التعلم مستمرة وإن لا أحد يستطيع الجزم أنه يعرف كامل الحقيقة الآن. صحيح أن هناك النظريات التي وضعها مفكرون رصينون ومحترمون التي تقول بمثل هذا الادعاء (أو ربما الأغلبية تقول بذلك) إلا أن المهم هو ليس ذلك بل القبول بوجود أكثر من نظرية - أي قبول تعايش النظريات وتنافسها أمام العقل البشري. كل النظريات مفيدة وإن كانت أقل من ادعاء معرفة الحقيقة الكاملة، إذ إن كل واحدة تجلب الانتباه لأمر أو أمور هامة. لذلك، كان لتعدد الآراء أهمية، ليس فكرية فقط، بل وعملية أيضاً.

إن الفكر القومي، منذ بدايته حتى يومنا هذا، يتضمن العديد من الآراء بدرجات متباينة من التنظيم والتنسيق والاقتراب من النظرية. ومهما كانت قضية الخطأ والصواب والقصور والكمال والفائدة والضرر والنعت الأخلاقية كافة، يبقى الاطلاع عليها جميعها أمراً مفيداً. إن المناقشة القديمة حول أيهما يحقق المصلحة العامة المقياس المسبق (أي الرقابة) أم المناعة الذاتية (أي حرية الفكر) في التعامل مع ما يعرض على الجمهور من أفكار قد حسمت بالتجارب العملية لصالح تكوين المناعة الذاتية والقدرة الذاتية على تمييز الخطأ من الصواب، وإن كان ذلك يتضمن بعض الخسائر والأضرار، إلا أن ذلك هو الثمن وليس هناك تقدم دون ثمن. إن شعار حرية الفكر كان وسيبقى هو الأصح وبفضله حققت البشرية التقدم عندما اهتمت به، وحصدت التخلف عندما أهملته. لذلك كان هاماً وجوهرياً أن تؤخذ جميع الأفكار والتيارات في عملية إعادة الاطلاع على الفكر القومي العربي، وهو موضوع هذا العمل الثقافي.

في الوضع العربي الآن عوامل إيجابية، ولعل أهم ما فيه من ذلك هو أن الفترة الماضية، منذ بداية النهضة الحديثة، قد شهدت تحديات للفكر القومي لم تكن سهلة ولا قليلة الخطورة. كان هناك التحديات الفكرية المتمثلة في نظريات طرحت كبديل لفكرة القومية العربية. وقد حققت بعض تلك النظريات تقدماً لا يستهان به في حينه، كما حصل للماركسية مثلاً، إذ تبادر لذهن البعض في مرحلة ما أنها هي الأمل وطريق التقدم والخلاص. إلا أن تلك النظريات البديلة سرعان ما انحسرت وبانت نقائصها واتضح قصورها فلم تصمد طويلاً.

وكان هناك أيضاً التحديات السياسية متمثلة بالحوادث السياسية السلبية كفشل الجمهورية العربية المتحدة. ولعل من أهم تلك التطورات السياسية السلبية ظهور الدولة القطرية كبديل للوحدة. إلا أن هذه الحوادث هي الأخرى لم تستطع القضاء على الاتجاه القومي وإن كانت أضعفته إلى حد ما. فقد عاد أمل الوحدة إلى الظهور بشكل جاد، كما اتضحت نقاط الضعف في الدولة القطرية خاصة في مجالي الأمن القومي والتنمية الاقتصادية. إننا نرى ملامح شعور واسع، بعضه صريح، وبعضه خفي، بأن لا خلاص للأمة إلا بالوحدة التي هي أساس القوة والتقدم والحرية.

إن كان هذا التقدير صحيحاً، فعلى الفكر القومي واجب يتعين أن يؤديه، هو التجاوب وتقوية خط النهوض. وفي مجال الواجب يتبادر إلى الذهن بالدرجة الأولى أهمية الانتاج الفكري الأصيل الذي يوسع هذا الشعور ويقويه من أجل أن تبدأ عملية التصاعد والتأثر والتأثير المتقابل بين الفكر والعمل السياسي القومي. ولكن حتى يبدأ ذلك لا بد من البداية وإن كانت متواضعة. والبداية هنا هي محاولة بعث التراث القومي ليفعل فعله، كما فعل بعث التراث العربي فعله في بداية النهضة العربية الحديثة. لذلك كان هذا الجمع لهذه القراءات التي حرصنا أن تكون حرة بمعنى التنوع والأمانة. والقصد - بالطبع - هو المساهمة

التواضعة التي نأمل أن تحقق هدفها في تقوية الشعور القومي عند المثقف العربي وعند الجمهور العربي .

- ٧ -

والآن، وبعد أن تجلّى بوضوح ابتعاد العالم الغربي عن الموضوعية في الجانب الإعلامي بعد أن كان الاعتقاد يسود أن الإعلام الغربي يتوخى الحقيقة، وبعد أن حاول الغرب جاهداً تعميم هذا الاعتقاد بشتى الوسائل، وبعد أن أخذت تنكشف، ولو بالتدريج، العلاقة المحبوكة بين الآلة الاعلامية بشتى صنوفها وبين مراكز السلطة واتخاذ القرار في العالم الغربي - تلك العلاقة التي تتكوّن من نسيج مالي واستخباري وإداري - نقول بعد أن حدث كل ذلك، بات لزاماً علينا - نحن العرب - أن نحاول فهم حقيقة الموقف الغربي فكراً. وبكلمات أخرى علينا أن نعرف الجواب عن السؤال الهام، ألا وهو «هل الغرب موضوعي في المجال الفكري اذاءنا نحن العرب؟» هل هناك موضوعية فكرية في ما يتعلق بالعلاقة بنا نحن العرب؟ إن البحث عن الجواب عن هذا السؤال مهم الآن، كما كان مهماً في الماضي، لا سيما أن البعض من المثقفين العرب ربما لا يزال لديهم بقية من نظرة ايجابية إلى تلك العلاقة في مجال الفكر .

منذ مدة طويلة كنّا نرى، وقد جاءت الأحداث لتقوي ذلك الرأي، أن الغرب ليس موضوعياً في الفكر، كما كان غير موضوعي في الإعلام ازاء علاقته بنا نحن العرب، وازاء كل بلدان العالم الثالث التي تقوم بينه وبينها علاقة اشكالية، محورها النفوذ والهيمنة والتأثير الاستعماري .

إن مسألة الغرض المسبق في الفكر الغربي ليست جديدة؛ فهناك مجمل النشاط التبشيري المدعوم بالنشاط الثقافي والانتاج الفكري الذي كان ولا يزال في جوهره يخدم الغرض السياسي للدول الغربية ومصالحها. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى مجمل الانتاج الثقافي الذي قام به المستشرقون الذي اتضحت أغراضه السياسية المسبقة بأدلة كثيرة جذبت انتباه عدد من الكتاب العرب فكتبوا عنها منوّهين ومناقشين ذلك الميل المشوب بالغرض السياسي .

والغرض من ايراد هذه الملاحظات هو التمهيد للقول إن القومية العربية والوحدة العربية كانتا دوماً ومنذ بداية النهضة العربية الحديثة الموضوع الأكبر الذي سعى الفكر الغربي والثقافة الغربية إلى مقاومته فكراً وبشتى الأساليب الذكية وغير الذكية أحياناً. وبالطبع، فالحركة الصهيونية تعبر ذلك أهمية أولى، لذا كانت جهودها الثقافية في المقاومة تتناسب مع درجة عدائها لنا .

ومن يتسنى له استعراض الجهد الثقافي المعادي، يجد العديد من المحاور التي يدور حولها البحث والنقاش وإن كانت كلها تصبّ في النهاية في مجرى الهدف السياسي المسبق، أي: هدف إضعاف فكرة القومية العربية والوحدة العربية. فهناك محور البحث في شؤون الأقليات وإحياء لغاتها وتراثها، وهناك محور التشديد على أثر القومية في الغرب في ظهور

القومية العربية للتوصل إلى عقد صلة بين القومية العربية والأفكار النازية التي تحرر منها العالم، وهناك محور خلق التناقض بين القومية العربية والاسلام، وهناك مسألة التشكيك بأصالة الحضارة العربية الاسلامية، وتقليل أهمية ما أضافته تلك الحضارة إلى حضارة العالم. ثم هناك كل ما من شأنه أن يغذي الانقسامات الطائفية والمذهبية والتشكيك في الحوادث الهامة في التاريخ العربي ويضعف الثقة بالنفس. ثم هناك مسألة العصرية وما تنطوي عليه من نظرة عالمية تتأتى من الاندماج بالغرب والتخلي عن الهوية باسم التقدم ومباشرة روح العصر. ولا يقل أهمية عن ذلك إشاعة الثقافة القانونية التجريدية في المجال القومي التي تنضح بها عبارة الشرعية الدولية والتي تهدف في نهاية المطاف إلى اضافة صفة الديمومة والثبوت على وضع التجزئة والدولة القطرية تحت غطاء القانون الدولي وشرعية ما هو موجود. ويعد الممحص شيئاً غير يسير من ذلك في النشاط الثقافي للأمم المتحدة ومؤسساتها.

والذي يعبر مسألة الجهد الثقافي المعادي، الذي يبذله الغرب والحركة الصهيونية ضد الفكرة القومية والوحدة العربية، أهمية، يجد إذا ما فتش ملياً، أن هذا الجهد قد تكوّنت له مؤسسات كثيرة العدد وواسعة النشاط، بعضها مزروع في الوطن العربي، والآخر في بلدان الغرب، ويتخذ شتى الأشكال المؤسسية كمراكز البحوث وأقسام الدراسات العربية والاسلامية والشرقية في الجامعات الغربية.

لذلك علينا نحن العرب، ولا سيما من يعمل منا في المجال الثقافي القومي، أن نعيّر ذلك الاهتمام المناسب. فكما يكون الهجوم يجب أن يكون الهجوم المعاكس على حد التعبير العسكري. علينا أن نوسع نشاطنا الثقافي القومي كماً ونوعاً وأن يكون الهدف أولاً مخاطبة جيل الشباب. علينا أن نحسن مخاطبة هذا الجيل، كما أحسن من سبقنا مخاطبتنا خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها. ويقع مشروع هذا الكتاب في نطاق هذا الجهد الذي نأمل أن يكون مفيداً.

مركز دراسات الوحدة العربية

تنويه وشكر

تودّ لجنة الإعداد أن تعرب عن أنها في عملية الاختيار قد اجتهدت وحاولت إلى أقصى ما بمقدورها أن تكون في ذلك الاختيار معتمدة على بعض الأسس التي راعتها في اختيار الأجزاء الخمسة من هذا المؤلف وتبويبها. وهي إن كانت قد اختارت هذا المقال ولم تختَر ذلك، واستلّت هذا الفصل من الكتاب وليس ذلك، فهو لأنها ضمن قدرتها ومدى اطلاعها قد علمت بوجود هذه المادة واستطاعت الوصول إليها ولم تعلم بغيرها، أو لم تستطع الوصول إلى سواها عما لم يضمه المؤلف. المهم هو أن اللجنة تتوقع أن تكون هناك مادة ثقافية تصلح تماماً لأن تضم إلى الكتاب ولم ترد فيه. صحيح أن أقصى الجهد قد بُذل لتلافي ذلك، إلا أننا لا نتوقع الكمال وانعدام النقص. وعلى كل حال، فالذي نقدمه ليس فصل الخطاب، ولا يمثل آخر المطاف في الموضوع، إنما هو جهد على الطريق قابل للتقويم والمواصلة والاقتراب من الكمال في المستقبل.

كما أن اللجنة تودّ أن تعرب عن شكرها الجزيل وامتنانها العميم لجميع الكتاب الذي شملهم هذا الكتاب الذي يشكّل خروجه للقارئ العربي الآن فرصة جديدة للاطلاع على جهد سبق أن قاموا به مشكورين مجلدين من أجل هدف سام وغرض نبيل هو بعث الشعور القومي في الأمة العربية. لجميع أولئك الكتاب علينا واجب الشكر والتنويه بالفضل والإشارة إلى الخدمة العامة التي أدّوها في الماضي عندما نشروا تلك المقالات لأول مرة، وهم يؤدونها اليوم ثانية للجيل الجديد الذي ربما لم تُسَخّ له الظروف الاطلاع عليها. لأولئك المجاهدين في المجال الثقافي من أجل توحيد الأمة العربية وتحريرها وقيام نهضتها الحديثة التحية والتقدير مجدداً، ونحن نعيد نشر كتاباتهم من أجل الهدف النبيل نفسه الذي توخوه من قبل. لقد كان هدفهم نبيلاً وهو نفسه هدفنا الآن من إعادة النشر.

إن مركز دراسات الوحدة العربية، إذ يقوم بهذا العمل، إنما يتوخى المساهمة بما يستطيع في الجهود الثقافية المعاكس للعمل الاعلامي المعادي الآتي من مختلف المصادر في الاتجاه المضاد للقومية العربية.

مركز دراسات الوحدة العربية

تقديم الكتاب الثالث

- ١ -

يضم هذا الكتاب بحوثاً ومقالات جرى اختيارها على أساس صلة مشتركة في ما بينها. فهي تتعلق عموماً بمواضيع جوهرية هامة، قد تبدو متباينة، إلا أنها مع ذلك تلتقي في صفة جامعة مشتركة إلى حدّ ما. ولعل من أهم المواضيع التي تعالجها هذه المقالات، علاقة العروبة بالإسلام. ذلك الموضوع الذي يثار بين الحين والآخر، مرّة بدافع الإيجابي، ومرّة بدافع سلبي، الأمر الذي جعله مدار نقاش في فترات مختلفة من التاريخ العربي الحديث. وهو يكتسب أهمية خاصة في الظرف الراهن، في حين أن كتابات هامة قد عالجت بصورة جذرية واضحة منذ بداية الأربعينيات. إن حل هذا الإشكال بتوضيح العلاقة العضوية بين القومية العربية والإسلام يفتح، من دون شك، أفقاً نضالياً جديداً، ويدخل جماهير واسعة في مجال العمل القومي، ويخلق دائرة واسعة من التأييد والتعاون الإيجابي العميق في الإنسان العربي، الذي إذا ما رجعت إليه الحيوية والنشاط، سيؤدي إلى بناء وتقدم لا حدود لها.

- ٢ -

الجانب الآخر للموضوع يتعلق بالتلافي السلبي لأضرار يمكن أن تلحق بالحركة القومية العربية والإسلام معاً، إذا لم يحل هذا الإشكال، وذلك ما عملت الثقافة الغربية المعادية على تحقيقه، متمثلاً بالشطط والخلاف والسلبية التي طغت على السطح مؤخراً في بعض أجزاء الحركة السياسية العربية، وفي بعض الأقطار العربية، على وجه الخصوص. من كل ذلك يمكن القول إن مسألة العلاقة بين العروبة والإسلام ليست مسألة نقاش مجرد بل هي مسألة عملية أيضاً. إن إعادة نشر التراث القومي في هذا الباب تكتسب أهمية من حيث انها تضع أمام القارئ العربي المعاصر ذلك الانتاج الفكري الذي قدّمته حركة القومية العربية في مجال الشرح والتوضيح للعلاقة بالإسلام، ليس كدين سهاوي فقط، بل كنهضة عربية أيضاً.

وخلاصة هذه الكتابات هي أن علاقة الإسلام بالعروبة علاقة عضوية غير قابلة للتناقض، إذا ما فهم الإسلام فهماً عميقاً، مستوحى من التاريخ وروح النهضة، وبموقف الثورة والتقدم، والخروج على الواقع المتخلف. تلك كانت هي روح الإسلام الحقيقية الأولى.

إن تواريخ تلك المقالات أمر هام، فهي تدلل على أن الموقف الايجابي من الإسلام لم يكن وليد الظروف الحالية، ولا هو مستوحى من اعتبارات سياسية مستجدة، بل انه يعود إلى البدايات الأولى للنهضة العربية ونشوء حركة القومية العربية.

- ٣ -

وبصورة مشتقة من الموضوع نفسه، يأتي بحث موضوع علاقة القومية بالتاريخ العربي. فالتاريخ العربي هو مرآة القومية العربية، وأحد أهم عوامل الترابط القومي، ويشكل الإسلام الجزء الأعظم والهام منه. لذلك فقد أدرجت البحوث المتعلقة بالتاريخ في هذا الجزء بسبب تلك العلاقة الواضحة.

وقد أتى موضوع بحث التاريخ متنوعاً، إلا أنه يتجه تقريباً إلى الغرض نفسه، ألا وهو العلاقة الايجابية بالقومية العربية.

إن دراسة التاريخ العربي ليست مسألة اكااديمية فقط، أي كموضوع يدرس، بل للتاريخ العربي علاقة وثيقة بالقومية العربية. كيف يدرس التاريخ، وكيف يتفتح، وماذا نستنتج من حوادثه، وكيف يُنقى من الشوائب، وما هي دلالات حوادثه، وما هي المنهجية الصحيحة في تناوله؟ كلها أمور هامة في مجال علاقة التاريخ بالقومية العربية والوحدة العربية.

وإذا كان الحاضر هو استمرار متطور للماضي، فإن دور الماضي في التأثير في الحاضر يصبح أمراً لا يصعب فهمه. ومن هنا كان اهتمام الكتاب القوميين بالتاريخ العربي.

- ٤ -

ومن المحاور الرئيسية في هذا الكتاب بحث موضوع الانسانية في المنظور القومي. إن هذا الموضوع (الذي قد يبدو موضوعاً منفصلاً) يتعلق في حقيقته بالقضية الأساس نفسها. لذلك كانت مواضيع هذا الكتاب، يبدو بعضها منفصلاً في الظاهر عن البعض الآخر، إلا أنها في الحقيقة مترابطة. ويكتسب موضوع الانسانية والقومية أهمية خاصة من حيث إنه غالباً ما قام التباس وإشكال في فهم العلاقة بين القومية والانسانية. فالانسانية قد اقترنت، أحياناً، بالعالمية كنظام سياسي، وليس بالقومية التي تؤكد على استقلال الأمة وديمومة كيانها السياسي المتميز عن كيانات الأمم الأخرى. ومن هنا، وعلى هذا الأساس قام عند البعض جدل مصطنع يؤشر وجود تناقض بين القومية والانسانية. وهو أمر حرص الفكر القومي على مناقشته وإيضاحه، مفرقاً بصورة واضحة بين العالمية كنظام سياسي وبين الانسانية كموقف

ونظرة وعلاقة بالآخرين - أي بالأمم الأخرى والإنسان حيثما يكون. وقد لخص هذا الموقف بعبارة موحية تقول إن الإنسانية الصحيحة تنبع من القومية الصحيحة. إن العالمية نفسها كنظام سياسي جماعي قد يتناقض، وهو بالفعل قد تناقض مع الإنسانية من حيث اضطهاده للإنسان، والاعتداء على حريته الشخصية وحقوقه الأساسية.

وهكذا ينقل هذا الكتاب الاهتمام والتركيز لمرحلة متقدمة بعد المرحلتين الأولى والثانية المتمثلتين في الكتاب الأول والكتاب الثاني على التوالي. إن التركيز الآن ليس على الملخص، بل على التفصيل. وليس على العمود الفقري فقط، بل على مجمل البناء؛ فكانت مواضيع الإسلام والتاريخ العربي والعلاقة بالإنسانية أهم الاهتمامات في هذا الكتاب. إنها مواضيع تتعلق بالجوهر، كما هو واضح. إلا أن التسلسل المنطقي والتنسيق في التحرير يوجب أن تأتي بعد موضوعي الكتاب الأول والكتاب الثاني. فنحن نتوقع أن تكون هذه المواضيع هي أهم ما يحتاج القارئ إلى أن يطلع عليه، بعد قراءة الكتابين الأول والثاني، وهنا تبدأ مرحلة مناقشة ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «الإشكاليات»، أو مواضيع النقاش الجوهرية.

ويجد القارئ في هذا الكتاب مقالات توحى عناوينها بأنها متفرقة، إلا أنها ليست دائماً كذلك؛ فالمقالات المتعلقة بالحضارة وعروبة الأقليات والثورة والديمقراطية والتربية والتريك والماركسية، أمثلة على ذلك. إن هذا التباين لا يذهب إلى حد بعيد، فهو في جوهره يتجه في النهاية إلى الغاية نفسها، ويصب في المجرى نفسه. لذلك رأينا أن يجمع في هذا الكتاب، ويضم إلى بقية المواضيع. تلك هي بعض الملاحظات على محتويات هذا الكتاب، ولعل في إيرادها ما هو مفيد للقارئ الكريم، ويساعده في استيعاب المحتوى.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن المقالات التي احتواها هذا الكتاب عندما تتناول موضوع علاقة القومية بالإسلام ودور التاريخ العربي وقضية الإنسانية والحضارة، تهدف كما يبدو إلى غرضين: الأول إيجابي، وهو شرح موقف القومية العربية من هذه المواضيع. والآخر سلبي، وهو الرد على الأفكار المعادية، سواء أتت من محيط الثقافة الغربية أو من أقلام بعض الكتاب المحليين المتأثرين بالغرب. فقد ورد في كتابات بعض المستشرقين آراء تشكك في علاقة الإسلام بالعروبة، وتحاول رسم صورة مشوشة للتاريخ العربي. كما أن بعض الكتابات المتعصبة والمشرطة قد أثار نقاشاً مشككاً في هذا الصدد. فكانت الكتابات القومية بمثابة رد ومناقشة كل ذلك، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إن مواضيع النقاش هذه لم تحتف من الوسط الثقافي الآن، بل لا تزال موجودة، وبعضها استمد من بعض التطورات السياسية في الوطن العربي والبلدان المجاورة نشاطاً جديداً.

مركز دراسات الوحدة العربية

فرعونيون وعرب (*)

أحمد حسن الزيات

عفا الله عن كتابنا الصحفيين! ما أقدرهم على أن يثيروا عاصفة من غير ربح، وبعثوا حرباً من غير جند!!

حلا لبعضهم ذات يوم أن يكون بيزنطياً يجادل في الدجاجة والبيضة أيتها أصل الأخرى! فقال على هذا القياس: أفرعونيون نحن أم عرب؟ أنقيم ثقافتنا على الفرعونية أم نقيمها على العربية؟!

نعم قالوا ذلك القول وجادلوا فيه جدال من أعطي أزمة النفوس وأعنة الأهواء يقول لها كوني فرعونية فتكون! أو كوني عربية فتكون! ثم اشتهر بالرأي الفرعوني اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام فبسطوه في المقالات، وأبدوه بالمنظرات، ورددوه في المحادثات، حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد، وأن الفكرة عقيدة، وأن ثلاثة من الكتاب أمة، وأن مصر رأس البلدان العربية قد جعلت المآذن مسلات، والمساجد معابد، والكنائس هياكل، والعلماء كهنة!

مهلاً بني قومنا، لا تعتدوا بشهوة الجدل على الحق، ورويداً بني عمنا لا تسيئوا بقسوة الظن الى القرابة! إن الأصول والأنساب عرضة للزمن والطبيعة: تواشج بينها القرون، وتفعل فيها الأجواء حتى يصبح تحليلها وتمييزها وراء العلم وفوق الطاقة. فإذا قلنا فلان عربي أو فرنسي أو تركي فإنما نعني بهذه النسبة انطباعه بالخصائص الثقافية والاجتماعية لهذا الشعب كاللغة والأدب والأخلاق والهوى والدين. فبديع الزمان عربي وأصله فارسي، وروسو فرنسي وأصله سويسري، والأمير فلان تركي وأصله مصري، لأن كلا من هؤلاء الثلاثة أصبح جزءاً من شعبه، ينطق بلسانه ويفكر بعقله ويشعر بقلبه. .

(*) نشر في: الرسالة، السنة ١، العدد ١٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٣)، ص ٣ - ٤.

فبأي شيء من هذا يتسارى إخواننا الجدلون، وهم لو كشفوا في أنفسهم عن مصادر الفكر ومنابع الشعور ومواقع الإلهام، لرأوا الروح العربية تشرق في قلوبهم ديناً، وتسري في دمائهم أدباً، وتجري على ألسنتهم لغة، وتفيض في عواطفهم كرامة.

لا نريد أن نحاجهم بما قرره المحدثون من العلماء من أن المصرية الجاهلية تنزع بعرق الى العربية الجاهلية، فإن هذا الحجاج ينقطع فيه النفس ولا ينقطع به الجدل: . . وكفى بالواقع المشهود دليلاً وحجة. هذه مصر الحاضرة تقوم على ثلاثة عشر قرناً وثلاثاً من التاريخ العربي، نسخت ما قبلها كما تنسخ الشمس الضاحية سوايغ الظلال. . . وذلك هو ماضي مصر الحي الذي يصيح في الدم، ويثور في الأعصاب، ويدفع بالحاضر إلى مستقبل ثابت الأس، شامخ الذرى، عزيز الدعائم.

أزهقوا إن استطعتم هذه الروح، واعموا ولو بالفرض هذا الماضي، ثم انظروا ماذا يبقى في يد الزمان من مصر. هل يبقى غير اشلاء من بقايا السوط، وأنساء من ضحايا الجور، وأشباح طائفة تترتل «كتاب الأموات»، وجباه ضارعة تسجد للصخور وتعنو للعجاوات، وقبور ذهبية الأحشاء ابتلعت الدور حتى زحمت بانتفاخها الأرض، وفنون خرافية شغلها الموت حتى أغفلت الدنيا وأنكرت الحياة؟ وهل ذلك إلا الماضي الأبعد الذي تريدون أن يكون قاعدة لمصر الحديثة تصور بألوانه وتشدو بألحانه وتحيا أخيراً بروحه؟ ولكن أين تحسون بالله هذه الروح؟ إن أرواح الشعوب لا تنتقل الى الأعقاب إلا في نتاج العقول والقرائح، فهل كشفتم بجانب الهياكل الموحشة والقبور الصم مكتبة واحدة تحدثكم عن فلسفة كفلسفة اليونان، وتشريع كتشريع الرومان، وشعر كشعر العرب؟ أم الحق أن مصر القديمة دفنيت روحه مع الآلهة، وصحائف موت ذهب سرها مع الكهنة، والحامد لا يبعث حياة والحامد لا يلد حركة؟!

لا تستطيع مصر الاسلامية إلا أن تكون فصلاً من كتاب المجد العربي، لأنها لا تجد مدداً لحيويتها، ولا سنداً لقوتها، ولا أساساً لثقافتها الا في رسالة العرب، أما أن يكون لأدبها طابعه، ولقنها لونه، فذلك قانون الطبيعة ولا شأن لدينا ولا ليعرب فيه: لأن الآداب والفنون ملاكها الخيال، والخيال غذاؤه الحس، والحس موضوعه البيئة، والبيئة عمل من أعمال الطبيعة يختلف باختلافها في كل قطر. فإذا لم يوفق الفنان بين عمله وعمل الطبيعة، ويؤلف بين روحه وروح البيئة، فاته «اللون المحلي» وهو شرط جوهرى لصدق الأسلوب وسلامة الصورة. وقدما كان لون الأدب في الحجاز غيره في نجد، وفي العراق غيره في الشام، وفي مصر غيره في الأندلس، دون أن يسبق هذا التباين دعوة ولا أن يلحق به أثر!

انشروا ما ضمنت القبور من رفات الفراعين، واستقظروا من الصخور الصلاب أخبار الهالكين، وغالبوا البلى على ما بقي في يديه من أكفان الماضي الرميم، ثم تحدثوا وأطيلوا الحديث عن ضخامة الآثار وعظمة النيل وجمال الوادي وحال الشعب، ولكن اذكروا دائماً أن الروح التي تنفخونها في مومياء فرعون هي روح عمرو، وأن اللسان الذي تنشرون به مجد مصر هو لسان مضر، وأن القيثارة الذي توقعون عليه ألحان النيل هو قيثارة امرئ القيس،

وأن آثار العرب المعنوية التي لا تزال تغمر الصدور وتملأ السطور وتغذي العالم، هي أدعى إلى الفخر وأبقى على الدهر، وأجدى على الناس، من صفائح الذهب وجنادل الحجارة.

إنما تتفاضل الأمم بما قدمت للخليفة من خير، وتتفاوت الأعمال بما أجدت على الإنسان من نفع. أليس «الخبزان» خيراً من الكرنك، والأزهر أفضل من الأهرام، ودار الكتب أنفس من دار الآثار؟.

وبعد، فإن ثقافتنا الحديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية، وفي أدبها على الآداب العربية والغربية، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخالصة. أما ثقافة «البردي» فليس يربطها بمصر العربية رباط، لا بالمسلمين ولا بالأقباط.

أيها نقدم:

الرابطة الشرقية أم الإسلامية أم العربية؟(*)

محمود عزمي

أيها نقدم . . . ؟

يتردد هذا السؤال بين المفكرين وفي الأوساط الاجتماعية في مصر وشقيقاتها من البلدان العربية، بل انه ليتصل بالمستشرقين في أوروبا وأمريكا، وبالقيادة ومن اليهم من أهل الهند والصين واليابان. وستجد في هذا المقال موازنة بين الروابط الثلاث وآراء طريفة في أي الروابط أولى بالتقديم.

يجتاز العالم الآن مرحلة من مراحل التفكير والتكوين تقع وسطاً بين الفردية الضيقة والجماعية الواسعة. فهو يدرك من ناحية أن «الخنزقة» وراء الحدود السياسية لمختلف الأمم لم تعد تتفق وما يمتاز به العصر من سهولة الاتصال وسرعته، وتضامن الجهود وتبادل آثارها. وهو يحس من ناحية أخرى أن الخلق البشري لما يبلغ من التحلل من قيود التقاليد ما يستطيع معه الانسان أن يؤاخي الناس جميعاً، وأن يطلق مساواته بالناس جميعاً، وأن يمازج مصلحته ومصلحة أمته بمصالح الناس والأمم جميعاً. ومن أجل ذلك الموقف الوسط بين الناحيتين ومن أجل تلك الحيرة بين الطريقتين أخذ الناس - أمهم ودولهم - يتلمسون مخرجاً فيما اصطلح على تسميته «الغرب»، خلال «الأحلاف» وما إليها من أنواع الروابط التي تولف بين المتفاعلين جنساً أو حضارة أو منفعة، وأخذوا يطلعون بما طلعوا به في النصف الثاني من القرن الماضي وبما لا يزالون يعالجونه في هذا الثلث الأول من القرن الحالي من «لاتينية» و«انكلوسكسونية» و«سلافية» و«جرمانية» و«آرية» و«سامية» و«طورانية» و«بلقانية» و«تحالف صغير» و«أوروبية» و«بريتانية» و«دانوبية»، ثم أخذوا يتساءلون عن أثر ذلك الاتجاه فيما اصطلح على تسميته «الشرق».

(*) نشر في: الهلال، المجلد ٤٢، الجزء ١ (١٩٣٣)، ص ٥٣ - ٥٨.

وإذا كان هذا التلمس للمخرج يصدر بالفعل عن أهل أوروبا وأمريكا، وهما القارتان القابضتان الآن على نواصي الحضارة العالمية والسياسة الدولية، فإنه من الطبيعي المحتوم أن يكون له صدى عند أهل أفريقيا وآسيا، وهما القارتان العامرتان بآثار الحضارات السابقة وبمظاهر النهوض والتوثب الى ما هو جدير بهما في الحلبة البشرية من مكان ومكانة. بل ان ذلك التلمس قد كان بالفعل ديدن اهل القارتين منذ فجر القرن التاسع عشر، إذ طلعت «العربية» في عهد محمد علي وابنه ابراهيم، وبدت «الافريقية» في عهد اسماعيل، ولاحق «الاسلامية» أيام الكواكبي والأفغاني وعبد الحميد، وبرزت «الشرقية» ابان الحرب الكبرى، واشرقت «الآسيوية» وقد أبرزها اليابانيون هذه السنوات، وعادت «العربية» في حزم وعزم هذه الأيام.

على أن «الآسيوية» اليابانية التي تستند الى ما كانت تستند اليه «العربية» المحمدية الابراهيمية و«الافريقية» الاسماعيلية من روح الفتح ووسائل القهر، لا يمكن اعتبارها تياراً من التيارات العامة التي يصح اعتبارها حادثاً اجتماعياً له من النتائج الخطيرة ما يجعله جديراً بالبحث والتحقيق اللذين ينبغيان للشرقية والاسلامية والعربية الحديثة، وهي عندنا مذاهب اجتماعية حقيقية، لها مظاهرها العمرانية الواقعة بما نراه في بلادنا من مراكز وفروع لمختلف جماعات «الرابطة الشرقية» و«الشبان المسلمين» و«الثقافة العربية» وما اليها من أندية وأنظمة.

أولاً: الرابطة الشرقية

واقعية اذن تلك الثلاثية في السؤال الذي يتقدم به الهلال الأغر والذي أحاول الاجابة عنه اجابة أريد أن تستند الى الواقع أيضاً، سواء أكان واقعاً فكرياً أم واقعاً مادياً.

والدافع الفكري والمادي معاً أن المرء لا يستطيع أن يجدد «الشرقية» تحديداً علمياً ولا أن يعرفها بالتالي تعريفاً اجتماعياً يصح الاطمئنان اليه. فتقسيم الكرة الأرضية الى شرق وغرب وتقسيم أهل هذه الكرة الى شرقيين وغربيين إنما هو تقسيم استبدادي لا يستند الى قاعدة جغرافية ولا يرجع إلى نظرية عمرانية. فليس هناك خط جغرافي يعتبر هو الفاصل بين الشرق والغرب بل إنه ليس هناك في الحقيقة اتفاق على قائمة البلاد الشرقية ومجموعة البلاد الغربية في ذات كل من الفريقين، ذلك أن من العمرانيين من يريد أن يعتبر القارة الأوروبية كلها غربية، ومنهم من يريد اعتبار الغربية في أوروبا واقفة عند حدود روسيا والبلقان، ومنهم من يذهب الى حد اعتبار بولونيا غير داخلية في البيئة الغربية أيضاً. ثم إن منهم من يقسم الغرب الى غرب قديم يقف به عند قارة أوروبا نفسها - ضاقت أم اتسعت - وإلى غرب بعيد ينصب على الأمريكتين، لكنهم في الوقت عينه يخرجون من «الغربية» البعيدة أهل الأقاليم «السوداء» في القارة الجديدة. وكذلك الحال فيما يختص بالشرق الذي يقسمونه الى «أدنى» بضم دول البلقان وتركيا والى «أوسط» يتسع لمصر وما جاورها شرقاً وغرباً الى الخليج «الفارسي»، ثم الى أقصى لا يدخلون فيه الهند وفارس والأفغان وما اليها، كما لا يدخلون

بلاد القارة الأفريقية جنوبي مصر وما جاورها الى مراكش في واحد من الشرقيين الأوسط والأدنى.

وان هذا العرض الجغرافي لنظرية الشرقية ليدل دلالة واضحة على درجة التخبط فيها وعلى مبلغ الاصطناعية التي تراد لها، وان كان للشرقيين الذين يرتضون لأنفسهم هذه التسمية نوع من التحديد المتعارف عليه فيما بينهم. ويلوح لي أن الاستناد الى اعتبارات الأجناس البشرية المصطلح عليها هو وحده الذي يساعد على تكييف ذلك التحديد، فإن «الشرقيين» يضمون الأجناس الثلاثة التي يرضى علماء البشرية بوجود اثنين منها اجماعاً وترددون في تقرير قيام الثالث بتقدير: الجنس الأصفر والجنس الأسود والجنس الأسمر. كما أن الغربيين يعتبرون أنفسهم قاصرين على الجنس الأبيض، وأن الفريقيين مصطلحان على جعل الجنس الأحمر مستقلاً عنها مكوناً له وحدة خاصة.

وإن هذا التقسيم الذي وصلنا اليه ليصبح بخطله من الوجهة الاجتماعية إذ ان الروابط التي تربط - أو التي يجب أن تربط - بين أجزاء الشرق جميعاً تكاد تكون منعدمة في بعض نواحيها، ذلك أن العلاقات التاريخية والاجتماعية لم تكن يوماً من الأيام بين الجنس الأصفر والجنسين الأسمر والأسود بحيث يحكم بينهما الاتصال وتتفاعل الحوادث فتتكون الوحدة أو تكيف. فلست أدري ماذا يصح أن يكون حادثاً اجتماعياً بالمعنى العلمي للحوادث الاجتماعية، يصح أن يكون صاهراً ومازجاً بين العناصر اليابانية والصينية من ناحية وعناصر آسيا الغربية وافريقيا الشمالية من ناحية أخرى، وليس بين الفئتين تقارب لغوي ولا تفاهم ديني ولا تشابه عمراني، بل إن بين الاسلام المنتشر في الفئة الأخيرة والمسيحية التي تعم أوروبا وبلاد الغرب من التقارب، وبين ثقافة الفريقيين المطلقين معاً على البحر الأبيض المتوسط الذي كان ميداناً لتفاعل الحوادث الاجتماعية الصحيحة منذ القدم من التفاهم - بين دين هؤلاء وأولئك من التقارب، وبين ثقافة هؤلاء وأولئك من التفاهم - ما يصح أن يكون داعياً الى التوحيد بينها والمزج مع تمييزهما في الشرقية والغربية أكثر مما يريد الاصطلاح أن يميز به بين أهل الشرق الأقصى وأهل الشرق الأوسط والمغرب الأقصى.

واذا تقرر هذا الذي نتقدم به من حيث الاعتبارات التي تقوم عليها «الشرقية» عند الداعين اليها، فليس بمستغرب أن يكون مصير الجماعات التي قامت لنصرة تلك الفكرة والعمل لتحقيقها هو المصير الذي نعرفه تفرقاً وتشتتاً. فقد أنشئت في مصر بالفعل «رابطة شرقية» أراد نظامها عند تأسيسها أن يشمل كل تلك الاعتبارات «الشرقية» الواسعة الفسيحة، ولكن صدور اعضائها لم تتسع لكل تلك الفسحة فضيقوا منهاج العمل فيها، فأخذوا يقسمونها شعباً ثم أخذوا يحصرون النشاط في الشعبة أو الشعبتين المتصلتين بالبلاد العربية والأمم الاسلامية وحدها. وأخال «رابطة الشرقية» ومجلتها - إن كانت لا تزال تصدر إلى اليوم - لم تعن يوماً ببحث شؤون اليابان والصين والهند، والهند الصينية، وشؤون السودان وما اليه من أقاليم في القارة السوداء، اللهم إلا اذا كان ذلك البحث متصلاً باعتبار عربي أو اسلامي.

واذن فالشرقية في نظري اهام لا يمكن الاستناد في تحديده الى قاعدة علمية، وخيال يتكئ على واقع، ومحاولة لن يكون نصيها غير الفشل بما يقتضيه النظر إلى القضية من تشيت للجهود وقسر للعقول على ما لا قبل لها بفهمه واحتاله.

ثانياً: الرابطة الاسلامية

أما «الاسلامية» فعلى النقيض من الشرقية، إنما تستند إلى حادث اجتماعي ثابت، وإلى فلسفة عمرانية مقررّة، وإلى منشآت قائمة تنطق بأن النظرية قد تغلغلت في النفوس تغلغلاً وأنها ربطت بالفعل بين أمم وشعوب ربطاً وأنها وحدت بينها توحيداً. ولذلك فقد كان طبيعياً أن يظل «الاسلام» زمناً طويلاً رمزاً لروح خاص وعقلية خاصة وحضارة خاصة أيضاً، وأن تكون رابطة رابطة متينة قوية لا تقوى عليها الا رابطة تستند الى اعتبار أشد يدفعه تيار جارف.

وأحسبني غير مبالغ إذا أنا قلت إن العوامل الدينية كانت في بلادنا الى سنوات معدودة هي أشد العوامل فعلاً في التكييف الاجتماعي والمصير العمراني، ولا سيما إذا نحن ذهبنا ببصرنا الى ما وراء حدود بعض الأمم منا ووقفنا نشاهد ما يفعله في الكيان القومي تشتت الفئة الدينية الواحدة الى طوائف ومذاهب متعددة.

ولقد كان للرابطة الاسلامية في بعض العصور التي ما تزال ذكرها قائمة في أذهاننا المحل الأول من اهتمام الناس ونشاطهم، إذ ذهبوا في سبيلها إلى حد صبغ النهضات القومية بصفتها، واذ حاولوا استغلال ما تكتنفه من احساس ديني استغلالاً وطنياً على الرغم من المخاطر التي كان يقيمها ذلك الاستغلال في طريق النهضة الوطنية ذاتها.

حدث ذلك كله في الماضي، لكن الاعترافات الحديثة التي يتكيف بها العقل الحديث ويتمشى على قواعدها الاصلاح الحديث والنهوض القومي الحديث، كان من شأنها أن ترجع بالاحساس الديني الى الصف الثاني تتكيف به علاقة الانسان بربه، وان تقدم عليه الاحساس القومي تتكيف به علاقة الانسان بوطنه. أضف الى هذا أن السنوات الأخيرة كانت في بلادنا جميعاً سنوات جهاد في سبيل التحرر والاستقلال، وهو جهاد يستدعي تضامن جميع الجهود وتراصها، فكان محتوماً أن يقضي على كل مظهر من مظاهر التفرقة بين عناصر البلد الواحد، ولم تكن غير المذاهب الدينية مظهراً لتلك التفرقة بيننا، فكان حتماً على السائرين بالنهضة فينا أن يعملوا معولهم في ذلك الحصن العتيق الذي كان التفكير العام يستند اليه الى سنوات.

على أن شيئاً من رد الفعل قد جاء يطفو، وهول رجال الدين ومن اليهم وقد هالمهم أن يوضع الاعتبار الديني في النهضات القومية في غير الصف الأول فوهوا أن الدين قد يتأثر بذلك الفعل فهبوا يبدون نشاطاً ويؤسسون جماعات وينادون كذلك برابطة أو روابط.

وعندي أن هؤلاء القوم ومن اليهم لو عرفوا كيف يميزون بين العقيدة الدينية والفلسفة

الدينية، أي بين الاسلام و«الاسلامية»، لاطمأنوا وهدأوا كثيراً من روعهم ولم يدفعوا بأنفسهم في تيار قد يسيء الكثيرون تفسير اندفاعهم فيه، فيصيبهم ويصيب تعاليمهم من جرائه شيء من السوء والغلط.

ذلك بأن الاسلام عقيدة إنما هو من غير اختصاص العاملين للنهضات القومية بمختلف نواحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية أيضاً. أما «الاسلامية» وهي ناحية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الاسلام، فإنما هي مبدأ يخضع له جميع العاملين في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في بلادنا مهما كانت عقيدتهم، عقيدة المسلمين أو المسيحيين أو اليهود أو الملحدين، ذلك بأن بلادنا قد غمرتها «الاسلامية» بالمعنى الذي نفهمه، وذلك بأن أي مصلح أو راغب في سبيل الاصلاح يجب عليه أن يعتبر الأمر الواقع وأن يعتبر التطور التاريخي وأن يستند في حركة اصلاحه - كي تتمشى في غير قلق - الى اعتبار هذا التطور التاريخي.

لكن الداعين الى «الاسلامية وربطتها» لا يفهمونها على النحو الذي نفهمه، بل انهم ليفهمونها على النحو الشامل الجامع بين العقيدة والنظام الاجتماعي. فهم ينظرون اليها رابطة «بين المسلمين» لا رابطة بين «الاسلاميين» الذين يضمنون في نظري المسلمين والمسيحيين واليهود والملحدين في البلاد التي انتشرت فيها تعاليم الاسلام وأصول حكمه وقواعد أنظمتها الاقتصادية والاجتماعية. وعلى هذه القاعدة المنتشرة لا يمكن أن تقوم رابطة منتجة في هذه الأيام ولا فيما يجيء بعدها من عصور. فإن اختلاف الأديان في المجموع الواحد يجعل دقيقاً أن يسند المرء عملاً اصلاحياً قومياً - وفوق قومي كعمل الرابطة التي يجب أن تربط بين أكثر من شعب وأكثر من دولة - الى اعتبار ديني خاص، وإن الدعوة الى الرابطة الاسلامية على النحو الذي يفهمه أصحابها لمن نتائجها المحتمومة أن تعيد الى صفوفنا شيئاً من الانقسام الذي كان فاشياً فيها مضي والذي تنفسنا جميعاً الصعداء حين جاءت الحوادث تتداعى في سبيل القضاء عليه قضاء حسناه مبرماً. وضرر هذا الانقسام محقق اذ ينفث سموم البغضاء والشحناء في الصفوف فينال منها الضعف ولا تصبح قادرة على المضي في أي عمل عام ولا في تحقيق رابطتها الاسلامية ذاتها.

على أن فهم «الاسلامية» بالمعنى الذي افهمه أنا لا يعاون هو الآخر على اتخاذ «الاسلامية» رابطة يصح الاستناد اليها في سبيل اصلاح اجتماعي أو نهوض قومي، ذلك بأن البلاد «الاسلامية» بهذا المعنى الفلسفي الاجتماعي لا يربطها جميعاً من الأواصر المحكمة ما يصح الاستناد اليه في إقامة وحدة أو منطقة نفوذ متماسكة. وها هي تركيا «الاسلامية» بمعناها الجديد تتباعد بتياراتها جميعاً عن غيرها من البلاد التي كانت ترتبط واياها برباط الاسلام. وهي لن تلبث طويلاً حتى تتكيف حياتها الاجتماعية بنوع جديد من التكيف، الذي اذا لم ينجح في أن يكون هو التكيف الأوروبي الصرف فلن يكون على أي حال هو التكيف الآسيوي أو الافريقي أو الشرقي أو الاسلامي بحال. وهل هذا القول قد ينطبق - إن لم يكن الآن ففي القريب العاجل - على فارس أيضاً؟

ثالثاً: الرابطة العربية

واذن فقد بقيت «الرابطة العربية» وهي - في نظري - أمتن الروابط التي يصح أن تقوم عليها مساعيها في سبيل التكيف الجديد المتمشي مع حوادث العصر الحديث، بل إنها هي الرابطة الوحيدة التي يجب أن يستند إليها تطورها المحتوم.

ومعنى الرابطة العربية انها تلك التي تستند الى حوادث التاريخ التي وحدت بين نوع التفكير ونوع الحياة وأساليب الحكم وقواعد الاقتصاد في تلك الكتلة المتصلة من المحيط الأطلنطي الى الخليج «الفاوسي». فالثقافة الغالبة في تلك الكتلة جميعاً إنما هي ثقافة اللغة العربية التي ينطق بها الأهلون جميعاً لغة أصيلة لهم جميعاً. والحضارة الغالبة في تلك الكتلة نفسها إنما هي الحضارة «الاسلامية» يأخذ بها في الحياة اليومية وفي السلوك الاجتماعي أهل تلك الكتلة كلهم مهما اختلفوا ديناً أو عقيدة. والمطمح الاعلى الذي يشخصون اليه جميعاً إنما هو مطمح الاستقلال والتحرر. والثقافة والحضارة والمطمح الأعلى إنما هي العناصر الفعالة في توحيد الاتجاه وتوجيه العمل في هذا الاتجاه. واذا كان محتوماً كما قررنا في بدء هذا المقال أن تجتمع من أقوام الأرض في هذا العصر «احلاف» تتمشى بهم بين الفردية الضيقة التي انقضت عصرها والجماعية الواسعة التي لا يدري أحد مصيرها وسبيل تحقيقها، فإن الرابطة العربية هي التي يجب أن يتدرج بها العاملون في بلادنا العربية للسير في طريق ذلك «الحلف» الذي يجب أن يكتنفنا بين الأحلاف التي نشاهد تكونها حوالينا. واذا كانت هذه الأحلاف التي تتكوّن في الغرب ليس لديها مثل ما في الحلف العربي من عناصر لتوحيد الثقافي والتاريخي، فإن توافر هذه العناصر جميعاً عندنا، يجب أن يشجع القائمين بالأمر فينا على المضي في سبيل الرابطة العربية المحققة الموفقة، وهي إنما تقوم على واقع جغرافي وعلى واقع اجتماعي يؤيدها واقع روحي عظيم أيضاً، وهي أمور لم تتوافر للرابطة الشرقية ولا للرابطة الاسلامية على نحو ما قدمنا من تدليل.

هي الرابطة العربية التي أدين بها اذن، وهي التي أوترها على سواها من الروابط الشائع أمرها في بلادنا، وهي التي يجب أن نقدمها على غيرها من تلك التي سألني عنها الهلال الأغر.

الأخوة العربية

تقوم الآن على الآمال والأعمال (*)

عبد الرحمن شهبندر

في الأسبوع الثالث من شهر تشرين الأول/ أكتوبر سنة ١٩١٧ كان لي الشرف أن أحيي في هذا الفندق وفي هذه القاعة نفسها، باسمي واسم إخواني من رجال الجالية العربية في مصر، ضيف مصر الكريم المرحوم السيد طالب آل النقيب، الزعيم العراقي المشهور، فكانت الحفلة شائقة تكلمنا فيها عن النهضة العربية والثقافة العربية والجامعة العربية، فما تجاوز صوتنا الجدران كثيراً للشكوك التي كانت يومئذ حائمة، ولقلة الاستعداد لجعل العروبة رابطة للنهوض، وكان في الأفكار تبلبل واضطراب، وفي الأسواق دعايات رائجة، ومعظم الناس يصرفون جهودهم في حل الموقف الحاضر غير حافلين بالمصير الدائم كأنهم يقولون: إعمل لحاضرِكَ كأنك تعيش فيه أبداً واهمل مستقبلك كأنك لن تلاقيه غداً. ولو اننا أعددنا يومئذ عدتنا وانتهزنا فرصة الحرب انتهاز الأقوياء المحنكين والرجال المدربين، ما تمتع الأجنبي ببلادنا طيلة هذه السنين المديدة.

الحياة من أولها إلى آخرها هي في الحساب الدقيق فرصة سانحة، فمن شغل بحاضرها عن آتيها، وبموقتها عن دائمها حرم الجنة وباء بالخسران المبين.

طلبت الأقطار العربية استقلالها فقدمت لها العهود والمواثيق، وما انتهت الحرب العالمية إلا ومصر تحت الحماية التي أعلنت في سنة ١٩١٤، وبريطانيا في سوريا إلى حدود طوروس وفي العراق إلى دير الزور، فظن الذين لا يتقون بالعرب أننا أمة يلعب بعقولنا الكلام المعسول كما تلعب الخمرة بعقول الأمم الساذجة، ولكن ماذا جرى بعد ذلك؟ قامت مصر تنادي بالحقوق التي وعدت بها يوم أعلنت الحماية المؤقتة، فسمعنا المرحوم زعيم مصر الخالد ينادي بأعلى صوته من شرفة بيت الباسل باشا مطالباً بحق تقرير المصير على طريقة ويلسون، وكم كان لي الشرف أن أنادي بأعلى صوتي في المكان نفسه أيضاً مطالباً بحق تقرير المصير في

(*) نشر في: الهلال، المجلد ٤٤، الجزء ٧ (١٩٣٦)، ص ٨٥٧ - ٨٦١.

بلادي وفي سائر بلدان العرب، ثم جاءت لجنة الاستفتاء الأمريكية إلى سوريا فقررت أن الأكثرية المطلقة لا ترغب عن الاستقلال التام بديلاً، وكذلك كان حال العراق، فلم يصغ إلينا أحد، ولكن الذين سدوا أذانهم عن سماع صوت الحق على ألسنة الخلق، عجزوا عن إخماد الحركات الدالة على الحياة، فكانت اضطرابات وكانت عواصف، وكانت ثورات لا يعلم عديدها أحد.

كل مولود حي يولد صارخاً ومتحركاً ومضطرباً فمن الجهل بطبيعة الحياة أن تكتم فاه وتوثق أطرافه وتحمّد أنفاسه.

وغير نكير أنه مرّ علينا زمن كدنا نظن فيه أن الشهداء الذين علقوا على المشانق باسم العروبة في دمشق وبيروت ذهب دماؤهم هدرًا، وأن للاقطار العربية الشقيقة من المتاعب المحلية والمشاكل الموضوعية ما يحول دون التفافها حول هذه الرابطة الوثيقة، ولولا وحي كان يهبط علينا من حين إلى آخر من أفواه شعراء العروبة لظن ضعفاء الإيمان منا أن هذه الفكرة اندثرت وأن الشهداء أصبحوا أطلالاً بالية، تدل على نظرية عتيقة كما تدل قبور الأقبص الضخمة على رأي الفراعنة في الموت.

ولكن العروبة ليست نظرية بائدة بل هي إيمان حي متحرك ناطق، فنحن نعيش في مجتمع واحد وتخطب بلغة واحدة وتغذى من ثقافة واحدة ويحيط بنا عدو واحد. ولا أدل على وحدتنا الطبيعية من التشابه التام في ظواهرنا الاجتماعية والسياسية: فكنا نشعر بعد آلام مبرحة بوجود التخاذ الوطنية رابطة للذين يعيشون على أرض الوطن. فشعارنا «الدين لله والوطن للجميع»، وبوجوب تهذيب الفن والأدب واحترام اللغة العربية واعطائها مكانتها. فننقم مثلاً إذا ترجمت الأفلام السينمائية إلى اللغات الأخرى ولم تترجم إلى لغتنا في مثل هذا المكان، وليس هذا لجهلنا اللغات الأوروبية وإنما لحرمة ميراثنا الغالي. وقد شعرت بمرارة ما بعدها مرارة لأنني أردت أن أعزّي العراق بوفاء فيصّله ببرقية لاسلكية فلم تقبل الشركة، وهي في مصر، نص رسالتي بالعربية. وإن في مصر اليوم قضية تدعى قضية اللغة العربية في المحاكم المختلطة. وقد سمعت ثناء عاطراً على معالي الهلالي بك وزير المعارف السابق لافتتاحه مؤتمر الجراحة الدولي بخطبة عربية. هكذا يفعل الترك بالتركية والإيرانيون بالآيرانية. ويدل درس مثل هذه الأقوام الناشئة - كما يدل التنافس الشديد بين اللغات الأوروبية ولا سيما الانكليزية والفرنسية - على أن التمسك باهداب اللغة هو عنوان الوطنية المتأججة في الصدور. وفي عقيدتي ان الذي ينشر في الوطن العربي رسالة عربية فنية قيمة يبني في وسط الامبراطورية العربية القادمة قصراً وعلى حدودها قلعة.

وبدرت بادرة في تونس في الأشهر الأخيرة تدلنا على النهضة الصادقة في هذا القطر الشقيق، فقد قام الشبان التونسيون يمتجون بما في صدورهم من إيمان على القرار الاستعماري الظالم الذي يجعل تعلم الفرنسية شرطاً للدخول في الوظائف الحكومية. ورأينا الاستعمار يحارب اللغة الوطنية ويقطع أوصالها جهد الطاقة ليحل لغته محلها. وقاعدته أن إقطع صلة

الحاضر بالماضي ليكون لك المستقبل جميعاً، أو إقطع صلة البنت بأبها وأبها لتكون في بيتك جارية. ولو أخذت أتلو عليكم حديث التشابه في هذه الظواهر لأضاق بي المقام. وحسي أن أقول عنها إنها ظواهر أتت عفواً من تلقاء نفسها وإن تشابهها هذا التشابه الطبيعي يجعلها من حيث التصنيف العلمي وحدة قائمة بذاتها شأن سائر الأصناف المبرية وحدات مستقلة، ولكن مسألتنا ليست مسألة التشابه العفوي الذي يأتي من تلقاء نفسه، وإنما هي مسألة تنظيم هذا التشابه تنظيمياً إرادياً قائماً على التعاون في ما بيننا لإكساب هذه الوحدة الطبيعية رابطة اجتماعية وميثاقاً سياسياً. وهذا العمل على وجه التحقيق سيكون من قضايا القرن العشرين. فالطبيعة يا سادتي عمياء ومضلة وبطيئة ومسرقة وشأنها يطول، ولكن العقل والإرادة والعزيمة والصدق والإخلاص هي مواهب إنسانية مدركة تستمد قوتها من وراء الطبيعة ونورها من أعماق السماء.

وعلى ذكر هذه الرابطة الاجتماعية السياسية أريد أن أقول ليس في منهاجنا ولا في مصلحتنا جميعاً أن تزول منا الميزات الموضوعية الصالحة والخصائص الإقليمية النافعة، ولا سيما ما تعلق منها بالفن والأدب وهما من أهم أسباب تهذيب النفس. فهذا شيء يعرف قيمته هواة الزهور وأصحاب الحدائق الغناء. فلا نريد أن نقصر حديقة العروبة على الورد مثلاً، بل نريد أن تكون فيها أطيّب أجناس الورد والياسمين والرنجس والزنبق.

ثم إن الارتقاء يقف ويذوي ويبس في البيئة المتطابقة تطابقاً تاماً بحيث إذا نشأ المرء يكون ليس بين الأشباه والنظائر بل بين النسخ التي يطابق بعضها بعضاً، فلا يكتسب من جاره شيئاً جديداً، في حين أن التدرج يكون نشيطاً متى كان بين الأفراد شيء من الاختلاف الطفيف الحافظ على المحاكاة والتبدل والاكْتساب. ومتى أفسحنا المجال لالتقاء المزايا المتنوعة المتقاربة التقاء وجهاً لوجه نكون قد وضعنا أسس النشوء والتقدم: فالتشابه مع الاختلاف المتقارب ارتقاء وتدرج، والانطباق التام ركود وتعفن، وأما التنافر فهو تمزق وانتحار.

لقد قلت مرة للمربية الفاضلة الأنسة أليس قندلفت لما طلبتها وزارة المعارف العراقية للتعليم في بغداد: إنك ذاهبة إلى العراق لتعلمي ولتربي ولتكوني قدوة حسنة، فأمامك طريقان لا ثالث لهما: إما أن تقولي إن دمك غير دم العراقيين وأدبك غير أدبهم وثقافتك غير ثقافتهم ومثلك الأعلى في الحياة يختلف عن مثلهم، فتعيشي دخيلة فيهم ويعزلة عنهم فينظروا إليك شزراً، وإما أن تقولي أنتم مني وأنا منكم، أنتم إخواني وأهلي وعشيرتي، خيركم خيري وضرركم ضرري، فتستقيدي الفائدة المرتجاة لك، وأهم من ذلك جميعاً أنك تفيدين وتصنعين المعروف الذي لن ينسى لك: ابسطي يدك فالمثل العملي في الأخلاق خير من العظات الرنانة البالغة على المنابر وفي المعابد والمنتديات، والبذل أعظم برهان حسي على نية القلوب، أنقذونا أيها المعلمون والمعلمات والمربون والمربيات من التفرقة والبلبلّة فنحن في هذه الدنيا المادية المسلحة ضعفاء، حتى لو اجتمعنا واتحدنا ووجدنا جبهتنا، فما بالكم لو بقينا متفرقين؟ إن أعظم منشأة سلمية أخلاقية دولية في أوروبا وهي جمعية الأمم تراعي في أحكامها والخطط التي تحتفظها والتواصي التي توصي بها، مصلحة الحراب المعلقة على رؤوس البنادق، أكثر مما تراعي المشاعر الروحية الزكية المنفجرة من الرؤوس المرفوعة على الأعناق.

لقد ارتكبنا في الماضي أخطاء لا مفر منها وزلّت أقدامنا فسقطنا في آبار عميقة، ولكن الكبير يقاس بالخطأ والإخفاق كما يقاس بالنجاح والإصابة، والكبراء هم الذين تنتقد أفعالهم وتحصى أخطاؤهم، وأما الصعاليك فلا يُلتفت إليهم، ومن كان يخشى الأغلاط كثيراً ويرهب ارتكاب متن الشطط رهبة تشل حركته وتجعله في حكم المُقعد، فليقع في داره وليسكن في سريره، لأن اللحم والدم والأغلاط قد امتزجت في هذا البشر امتزاجاً لا انفكاك له منذ ما وقف على رجليه. وقد كانت بلادنا سوريا في قديم الزمان ممراً للجيوش المتطاحنة من الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال، والآن قد عزمنا عزمًا أكيداً على جعلها سوراً منيعاً دون هذا الخصام، بل قررنا أن نحولها إلى حديقة يلتقي فيها أبناء العروبة من أنحاء الأرض، وهذه دماؤنا سكنناها طوعاً واختياراً لنسقي بها شجرة الائتلاف والاتحاد.

والآن وقد جزنا عصر الأخوة في الآلام من عذاب في السجون ولوعة في المنفى وحشجة على أعواد المشائخ، ودخلنا في عصر الأخوة في الأمال والأعمال من إعداد العدة لرفع مستوانا الاقتصادي والسياسي والثقافي، فأطلب إليكم أن تصغوا هنيهة إلى شاعر العراق الكبير المرحوم عبد المحسن الكاظمي يتلو عليكم مرة ثانية أبياتاً من القصيدة التي تلاها منذ نحو عشرين سنة في هذه القاعة في مديح الزعيم المرحوم السيد طالب آل النقيب في الحفلة التي أشرت إليها، وانكم لتجدون فيها اليوم من بعد هذا التحول العظيم في الاخوة العربية معنى لم يجده كثير من المستمعين يومئذ.

وإذا كان يعوزني وجه الكاظمي الوضاء ولحيته البيضاء وعمته الناصعة وقامته المنتصبة فأرجو ألا يعوزني قلبه الشاعر الحي المتفجر لما قال:

<p>منه في مصر ما يقر العيوننا وإلى العرب يطمح العالمونا إن أردنا على الخطوب معيننا ردّ سورينا الشدائد ليننا فالتهامي كان ركناً ركيننا مجدكم من مخالب الغاصبيننا في سبيل الأوطان متفقونا تأمّنوا اليوم زلّة الخاطئيننا يتغاضى عن هديها العارفونا ثم عادت فأحزنتنا سنيننا ثم جهلها وأضحكت آخرينا فمن الشك ما يعود يقيننا أخوات وان تفرقن حيننا ما رجاه لخيره الراجونا نتغنى بذكرها طربينا</p>	<p>مرحباً بالسنا العراقي يبدو أيها القوم كلنا اليوم عُربُ بعضنا في الخطوب عون لبعض فعرّاقينا متى اشتد خطب وكذاك النجدي إن ريع يوماً أيها العرب بادروا واستردوا لا يفرقكم اختلاف فأنتم انظروا مواضع الخطى وتمشو فعظة الأيام أوضح من أن ربما سرت الحوادث يوماً ولكم أبكت الحوادث يوماً فإذا كان في الخفيات شك إنما الشام والعراق ومصر سينال الجميع بعد قليل فتعود البشرى لنا تلو بشرى</p>
---	---

الاتحاد الروحي والعلمي بين شباب مصر وسوريا (*)

عبد الرحمن شهنادر

سيدي وزير العروبة وإخواني شباب العرب:

أريد أن أشتكي إليكم طعنة نجلاء أصابتني في الصميم من أحد إخواني الأعزاء، فقد نشر الاستاذ تيسير ظبيان في جريدته الجزيرة الدمشقية منذ حين صورة لي من السنين الخوالي، وسأل القراء أن يجزروا صاحبها، فبعضهم أصاب وبعضهم أخطأ. وهذا كله لا يهمني. وإنما الذي يهمني ويقض مضجعي هو قول الأستاذ ظبيان في نشره الجواب عن الاستفتاء: «إن الصورة صورتي لما كنت شاباً!» كبرت كلمة تخرج من فمه! أفريد أن يقول الآن أنني أصبحت شيخاً؟ أما يدري أنني ما قبلت قط لغيري أن تكون السنون مقياساً لعمره فكيف أقبلها لنفسه؟ الشباب أو الشيخوخة ليسا لهما دورة الأرض على محورها أو حول الشمس، وإنما هما ما انطوت عليه روح المرء من نشاط أو فتور، من إرادة أو تردد، من عزيمة أو خور. وإذا تضاربت الشيخوخة والشباب من جهة والأعمار من جهة أخرى بحيث لا يمكن التوفيق بينهما، فخير لي ألف مرة أن أكون شاباً في الثمانين من أن أكون شيخاً في العشرين.

أولاً: براعم الشجر وبراعم البشر

متى غرست بيدك في حديقتك غريسة يهملك شأنها لخامرك الشك في أمرها بعد حين، فأصبحت لا تدري أعلقت ودب فيها دبيب الحياة أم انقطع منها الرجاء، فما عليك إلا أن تنتظر ظهور البراعم عليها، فهي التي تحمل في حجراتها الغضة الطرية الناعمة البرهان الحسي على الحياة.

هذه براعم الشجر الدالة على دبيب الحياة. فليت شعري ما هي براعم البشر: هل

(*) نشر في: الهلال، المجلد ٤٤، الجزء ٦ (١٩٣٦)، ص ٦١٠-٦١٢.

للمجتمع البشري إذا جمدت حركته وخذت أنفاسه واصفر لونه وذوت أطرافه براعم يستأنس بها المتناعون على حياته، المتلهفون لشفائه؟

إن براعم المجتمع التي تستمد نضرتها من جعبة الحياة البشرية جيلاً بعد جيل هي الشباب. فهو يجوي سر الآباء والجدود، ويحمل في جوانبه الشعور الحي والعاطفة الانسية والنشاط المندفع والحركة الدائمة. وكم من جمعية بشرية كاد التاريخ يحكم عليها بالإعدام لولا شبابها الناهض وهو براعمها الطرية النامية، فقد ذكر التاريخ أن الأمة الألمانية التي كانت أعجوبة الدهر في بداية هذا القرن، كانت في بداية القرن الماضي في سبات عميق ما أشبهه بسبات الثلثية في الزحافات، لكن ما انقضت ليالي الشتاء المظلمة الباردة حتى أشرفت شمس الربيع بحرارتها ونورها وجمالها فاحضل الربيع وظهرت على الغريسة الجرمانية براعم الحياة بحلتها السندسية.

والآن اسمعوا كيف حدث ذلك: قال المؤرخون الذين ذكروا تلك الحقبة من التاريخ الجرمانى: إن الشباب الذي تجلّى في التلاميذ الجرمانين سثم الطريقة الشائنة التي كانت تسوى بها شؤون البلاد السياسية، فشمّر عن ساعد الجد ليعيد إلى الوطن آماله ويحقق أمانه.

ثانياً: الوحدة الجرمانية

وكان في مقدمة مطالب التلاميذ يوم جمعوا شملهم وقاموا قومتهم تحقيق الوحدة الجرمانية التي كانت تهتز لها قلوبهم ونشر ألوية الحرية التي تليق بالشجاعة التي تجلّى بها أبائهم وجدودهم، فسلموا مقاليد أمورهم لرجل منهم اسمه «أرنت» هو واضع أناشيدهم ومؤلف أغانيهم، ونفروا مع هذا الزعيم أشد نفرة من الدلال الذي كان يعامل به الأجنبي في بلادهم، وكان لهم زعيم آخر يدعى «الأب يان» وهو من الطراز الجرمانى القديم، وقد أوجد لهم الطريقة الرياضية (تورنن) التي اشتهرت بمؤسساتها في طول البلاد وعرضها، وقد بناها على تقديم المثل العملية المحسوسة في تقوية العضلات والعدو مسافات شاسعة وتدريب الجسم وترويضه كأنه أهل للدخول في حلبة السباق «الأولمبي» وحضّ على الاعتدال في المأكل والمشرب، وجعل شعاره الفتوة والحرية والانسراح، ولباسه ثوباً نقياً خالياً من النمش والأدران.

ثم إن التلاميذ ألفوا اتحاداً في ما بينهم ليضم جميع التلاميذ في الجامعات الألمانية أطلقوا عليه اسم «بورشن شافت» كان الأساس العملي الروحي الذي قامت عليه اللغة الألمانية والثقافة الجرمانية في ما بعد.

ثالثاً: بعض الشبه

ولعمري، إن في هذه الفترة التاريخية التي هبت في بلاد الألمان في إبان الاضطراب العالمي الذي أحدثه نابليون لشيئاً من الشبه في ما يحدث في الوطن العربي الآن في إبان هذه

الهزة العنيفة التي أحدثتها الدوتشي في الشرق والغرب، فكأنني بالشباب المصري أو التلاميذ المصريين وبالشباب السوري أو التلاميذ السوريين قد ضاقوا ذرعاً بالأعمال الوطنية السياسية الهادئة من مقابلات ومذكرات واحتجاجات وإقامة حفلات ونصب مآتم والسير في الأعراس أو في الجنائز، واحسوا بعفونة الركود فطلبوا الهواء الطلق والشمس المشرقة.

لقد هبّ الشباب المصري والشباب السوري في وسط هذه الغفلة المستحوذة فدارت دورة الحياة من جديد في القطرين الشقيقتين.

وفي برقيات هذا الصباح أن المسيو دي مارتل المندوب السامي الفرنسي في سوريا قال في حديثه لمندوب جريدة الانترانسجين الباريسية: «إن الشبه بين اضطرابات القاهرة واضطرابات دمشق بارز جداً، فالحركة في كليهما قام بها الطلبة وشبان المدارس».

نعم، لقد ظهرت البراعم على ساق الغريسة فتحولت من عود يابس إلى فسيلة مورقة، وبقي عليكم يا طلاب الجامعات في الوطن العربي أن تعملوا في هذا القرن ما عمله التلاميذ الجرمانيون في القرن الماضي قبلكم، فتؤلفوا اتحاداً في ما بينكم يضم جميع التلاميذ في الوطن العربي ويكون الأساس العلمي الروحي للاتحاد العربي المنشود.

الشباب هو سر الأمة والجمعية التي تحوي الميراث من الآباء والجدود، وهذه الجمعية هي أمانة في أعناقكم ورأس مال لكم تظهر ميزاتكم به وتتجلى مواهبكم على قدر ما تحسنون استخدامه والتصرف فيه.

الميراث حق معترف به وتبديده سهل لا يحتاج إلى عناء، ولكن الفضل كل الفضل هو في الاحتفاظ به وانماهه ليكون وسيلة للارتقاء وذخيرة للبناء والاحفاد.

الوحدة العربية(*)

عبد الرزاق الحسان

من الحوادث التي خفيت على شباب العرب، والتي نوّد أن يتمسك بها، حادثة الهجرة النبوية وما حوت هذه الحادثة من جلائل الأعمال للأمة العربية.

فقد كانت الهجرة صفحة من صفحاتها العربية المقدسة. وكانت الهجرة رمزاً لشعور العرب بالكرامة القومية. وكانت الهجرة نبراساً للعالم بما أحدثته من الحوادث الجسام في التاريخ البشري. وكفاها سمواً أنها كانت هجرة شخصية فذة في التاريخ البشري. وكفاها علواً أنها صارت بدء تاريخ الوحدة للأمة العربية. وكفاها رفعة أنها قال عنها عمر: فإن مهاجرته فرق بين الحق والباطل.

أظهرت لنا هذه الحادثة - ونعني حادثة الهجرة إلى المدينة - شيئاً لم يألفه العرب في ماضيهم. فقد قدم الرسول المدينة، وكان فيها الأوس والخزرج، وما بينهما من الحزازات والتحيز إلى القبائل اليهودية. وكانت هذه الحزازات مثار حروب عديدة بين هاتين القبيلتين اللتين بايعتا الرسول على نصر قضيته وإعلاء شأنه.

قدم المدينة ومعه أبو بكر، ثم أتاه المهاجرون بعد ذلك، فأصبحت المدينة مجماً لعدة جماعات ومركزاً لذلك الأمل الذي يضمّه الرسول في جوانحه ويخفيه بين ضلوعه.

فكّر محمد بن عبد الله القرشي ﷺ في أمره إذ ذاك، وكان الرجل الجدير بهذا العمل العظيم الذي يرفع أمته إلى السيادة على العالمين الشرقي منه والغربي.

فكّر في هذا الأمر ملياً، فرأى قومه الذين بايعوه فيما مضى أطوع له من ظله وألصق به من ثوبه، فأراد أن يدفن ما بين هاتين القبيلتين من الأحقاد فسأهم (الأنصار) وجعل هذه التسمية علماً لهما، وبذلك قضى على كلمتي الأوس والخزرج. وبالقضاء على هاتين الكلمتين

(*) مستل من: عربي المستقبل (بغداد: مطبعة بغداد، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م)، القسم الثالث.

أما كل ما تحمّلانه من الضغائن والأحقاد. وهذه الكلمة ونعني بها كلمة (الأنصار) أول عمل في سبيل الوحدة العربية.

قويت العزيمة بما يديه الأنصار من الطاعة والانقياد لأوامره، فأراد أن تشمل الوحدة من هاجر إلى المدينة من قريش وغيرها، فوجد لها طريق التآخي بينها فعمل المواخاة الشهيرة ثم أتم (الوحدة العربية) بنبيه الصريح عن الدعوة القبلية بين العرب.

لم يكن في المدينة حينئذ من يخشى شره سوى اليهود الذين تضعض مركزهم بوحدة الأنصار فعاهدتهم على الأمانة وعدم الخيانة.

ساء اليهود أمر الدعوة الجديدة، وأذى قريشاً بعد صاحب الدعوة عنهم من جهة، وانتشار أمرها من جهة أخرى، فحزبوا الأحزاب عليه من كل الجهات حتى أصبحت المدينة في خطر لإحاطة الأعداء بها من كافة النواحي.

فكّر محمد بن عبد الله القرشي ﷺ في هذا الأمر الذي ضيق عليه دائرة عمله، فجعل عمله لا يتعدى جدار المدينة، بينما الأمل الذي كان يعقبه منذ باشر الدعوة أن يملك العرب قصور كسرى وقيصر، وأن يسود قومه هاتين الأمتين، وأن تعلق الفضيلة العربية الإسلامية ربوع العالمين الشرقي منه والغربي.

أخذ يقلب الأمر على وجهيه لما رأى اشتداد الخوف من العدو الذي أتاها من فوقهم ومن أسفل منهم، ومن الطبيعي في حالة كهذه أن ينجم النفاق حتى قال البعض: كان محمد يعدنا أن نأكل كنوز كسرى وقيصر وإذا بواحدنا لا يأمن على نفسه أن يذهب إلى الغائط!.

رأى أن يكسر شوكة العدو المتألب عليه وعلى أصحابه إلى أمر ما، وأراد أن يخفف وطأة العدو المهاجم عليه وعلى أصحابه إلى حين ما، فبعث إلى عيينة بن حصن الفزاري والحارث بن عوف المري وهما قائدا غطفان، وأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معها عنه وعن أصحابه.

جرى الصلح على ذلك وكتب الكتاب، فلما أراد أن ينجز ذلك بالتوقيع على الكتاب بعث إلى السعدين فذكر لهما ذلك واستشارهما فيه!

ترينا المحادثة الآتية رافة الرئيس بقومه وخوفه عليهم من الأذى، وترينا أدب الأنصار مع رئيسهم وثقتهم بأنفسهم، وترينا هذه الحادثة صورة من الآداب العربية الإسلامية في بدء تكوين وحدتنا المقدسة، تلك الآداب السامية التي حوت رافة الرئيس وأدب المرؤوس معه وثقته بنفسه!

قال السعدان: «يا رسول الله أمراً تحبه فتصنعه، أم شيئاً أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟» فقال: «بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما». فقال له سعد بن معاذ: «يا رسول الله قد كنا وهؤلاء على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يظعمون أن يأكلوا منها ثمرة واحدة إلا قرى أو بيعاً. أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا؟»

ما لنا بهذا من حاجة. والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم!» فقال النبي: «أنت وذاك!» فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: «ليجهدوا علينا».

كانت هذه الحادثة صورة من صور الحياة السياسية للأمة العربية في المدينة المنورة. وكانت هذه الحادثة رمز إيمان العرب بالمبدأ القائل: ان لا كسرى ولا قيصر بعد اليوم. وكانت هذه الحادثة وما حوت من حنو الرئيس الأبوي وأدب المرؤوس وثقته بنفسه شكلاً من أشكال الإيمان العربي القومي الذي أباد دولة كسرى وزعزع مملكة قيصر.

وكانت هذه الحادثة خير درس للشباب يستهدي بها في طريقه الحاضر، ويستتير بها للوصول إلى الغاية المنشودة ونوعي بها: الاستقلال والسيادة القومية، ونشر لواء الفضيلة العربية.

أولاً: الروح الحربية

- ١ -

من دواعي الأسف أن (عربي الحاضر) يجهل الصلة التي تربطه بماضيه المجيد. فهو لا يدري ذلك النظام العسكري البديع، وهو لا يعلم ذلك الماضي الناصع الذي كان يوماً من الأيام غرة في جبين الأمة العربية. فهو يجهل أن محمداً بن عبد الله ﷺ صورة طبق الأصل للرجولة العربية الكاملة. وهو لا يعلم أن محمداً بن عبد الله ﷺ كان مثلاً أعلى للحياة العربية الحربية. لقد رأيناه في وقعة الخندق يعمل فيه كسائر الناس تشجيعاً للمسلمين. ورأيناه يشارك قومه بما كانوا يرتجزونه فيه برجل من المسلمين يقال له جعيل، سمّاه الرسول عمراً فقالوا: فيها يقولون:

سمّاه من بعد جعيل عمراً وكان للبايس يوماً ظهراً

فكانوا إذا قالوا: عمراً يقول معهم عمراً، وإذا قالوا: ظهراً يقول معهم ظهراً - على عادة الهازيج العراقية -، ورأيناه يقول في ذلك اليوم أيضاً: «اللهم إن العيش عيش الآخرة، فاغفر الأنصار والمهاجرة»، وهم يجيئون له:

نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما بفضينا أبداً

ورأيناه ينقل التراب يوم الخندق حتى اغمر بطنه وهو يرتجز بكلمات شاعره عبد الله بن رواحة:

والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا
فانزلن سكينتنا علينا وثبت الأقدام ان لاقينا
ان الذين قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنة أبينا

ويرفع بها صوته: «أبينا، أبينا». ففي يوم الخندق برز لنا محمد بن عبد الله الرجل

العامل، وفي هذا اليوم ظهر لنا محمد بن عبد الله الرجل الطامح، وفي هذا اليوم برز لنا بثوبه القومي، وهو يقول: لا كسرى ولا قيصر بعد اليوم. ففي حادثة الأحزاب أَرانا الرسول نوعاً من الجهاد الذي ما فتئت الأمم تعمل به، وهذا الجهاد أمضى من السيف وأشد وقعاً من السنان.

أَرانا الرسول ﷺ أنه لا يكفي لبناء الأمة معالجة شؤونها الداخلية حسب الأنظمة الموضوعية فحسب. وإن معالجة الحوادث تتطلب النظر في محيطها الخارجي، كما ينظر في أحوالها الداخلية. فقد كان واثقاً بنجاحه في قضيته وقد كان جد عالم بما تكنه صدور أصحابه من الإيمان الخالص الذي لا تشوبه شائبة.

ومع كل هذه الثقة فإن المصلحة العامة تقضي على الزعيم أن يخفف الضغط عن اتباعه وأعوانه وأن يدفع العدو المتكالب عليه بإحداث شقة في صفوفه كي يكونوا بدءاً.

يرينا تاريخه العسكري والسياسي أنه أنشأ نظاماً يسمى (الدعاية الخارجية)، ويرينا أن أول رجل تبوأ هذا المنصب يسمى نعيماً بن مسعود بن عامر بن انيف بن ثعلبة بن قنفذ بن هلال بن خلاوة بن اشجع بن ريث بن غطفان. فقد كان من حديث نعيم هذا أنه أتى الرسول فقال: «يا رسول الله إني قد أسلمت، وإن قومي لم يعلموا بإسلامي فمرني بما شئت!» فقال له الرسول: «إنما أنت فينا رجل واحد، فخذل عنا إن استطعت فإن الحرب خدعة». خرج نعيم وأق بني قريظة، وكان لهم نديماً في الجاهلية، فقال: «يا بني قريظة قد عرفتم ودي إياكم وخاصة ما بيني وبينكم». قالوا: «صدقت لست عندنا بمنهم!». فقال لهم: «إن قريشاً وغطفان ليسوا كاتم، البلد بلدكم فيه أموالكم وأبناؤكم ونساؤكم لا تقدرين على أن تتحولوا منه إلى غيره وإن قريشاً وغطفان قد جاءوا الحرب محمد وأصحابه، وقد ظاهروهم عليه وبلدهم ونساؤهم وأموالهم بغيره (...). فلا تقاتلوا مع القوم حتى تأخذوا رهناً من أشرافهم يكونون بأيديكم ثقة لكم على أن تقاتلوا معهم محمداً حتى تنجزوه!». ثم خرج حتى أتى قريشاً، فقال لأبي سفيان بن حرب ومن معه من رجال قريش: «قد عرفتم ودي لكم وفراقي محمداً، وأنه قد بلغني أمر قد رأيت عليّ حقاً إن ابلغكموه نصحاً لكم، فآتكموا عني!» قالوا: «نفع!» قال: «تعلمون إن معشر يهود قد ندموا على ما صنعوا في ما بينهم وبين محمد، وقد أرسلوا إليه إننا قد ندمنا على ما فعلنا، فهل يرضيك أن نأخذ لك من القبيلتين من قريش وغطفان رجالاً من أشرافهم فنعطيكهم فتضرب أعناقهم ثم تكون معك على من بقي منهم حتى تستأصلهم؟» فأرسل إليهم: «نعم! فإن بعثت إليكم يهود يلتمسون منكم رهناً من رجالكم فلا تدفعوا إليهم منكم رجلاً واحداً»، ثم خرج حتى أتى غطفان، فقال لهم مثل ما قال لقريش، وحذرهم ما حذرهم، وبهذه الطريقة نجح نعيم بن مسعود، وبهذه الوسيلة حدثت التفرقة في صفوف الأعداء. فلما علم الرسول ذلك أرسل حذيفة بن اليمان إلى معسكر قريش قائلاً له: يا حذيفة اذهب فادخل في القوم فانظر ماذا يفعلون!^(١).

ومحدثنا حذيفة أنه بعد أن ذهب ودخل في القوم: قام أبو سفيان فقال: «يا معشر قريش لينظر امرؤ من جلسه؟» فما كان من حذيفة إلا أن أخذ بيد الرجل الذي كان إلى جنبه فقال له:

(١) في غنائم بدر أسهم لطلحة بن عبيد الله وسعد بن زيد بن عمرو بن نفيل، ولم يكونا حاضرين فيها لأنها كانا يتجسسان خبر العدو بأمر من رسول الله ﷺ.

«من أنت؟» فأجابته: فلان بن فلان. ثم قال أبو سفيان: «يا معشر قريش انكم والله ما أصبحتم بدار مقام لقد هلك الكراع والخف وأخلفتنا بنو قريظة وبلغنا عنهم الذي نكره، ولقينا من شدة الريح ما ترون... فارتحلوا فإني مرتحل». ولما سمعت غطفان بما فعلت قريش انشتمروا راجعين إلى بلادهم.

وبرينا تاريخه العسكري والحربي أنه كان يرسل العصابات للاستعلام وغير ذلك؛ وإن أول أمير لهكذا مهمة كان عبد الله بن جحش بن رثاب الأسدي. وإنه إذا كتب كتاباً حربياً يأمر رئيس القوة أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه، فيمضي لما أمره به. وإنه إذا أراد غزوة ورى غيرها - كيلا يعلم جواسيس الأعداء بالحركات العسكرية - إلا ما كان في غزوة تبوك.

وبرينا تاريخه العسكري أيضاً أنه كان يأخذ برأي أصحابه إن بدا لهم شيء أفيد. فقد حدث في وقعة بدر أن الرسول خرج يبادر قريشاً إلى الماء حتى جاء أدنى ماء من بدر نزل به! فقال له الحباب بن المنذر بن الجموح: «يا رسول الله أرأيت هذا المنزل انترك الله ليس لنا أن نتقدم ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟». فقال له: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة!» فقال الحباب: «إن هذا ليس بمنزل، فامض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب ثم نبي عليه حوضاً فملئوه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون». فقال الرسول: «لقد أشرت بالرأي!».

وهكذا ظهر في تاريخنا العسكري الحباب بن المنذر بن الجموح أول مشير عسكري^(١).

- ٢ -

من مزايا صلح الحديبية أن قريشاً اعترفت بأن محمداً بن عبد الله ﷺ أصبح قوة يضاهيها، وأنه صار قوة مستقلة نظير قريش التي ناصبته العدا، وبذلك أمن جانبها، فأخذ يكتب الملوك، وكانت كتبه أشبه شيء بما يجري في عصرنا هذا حينما يتبوأ الملك عرشاً. فكان من الذين كاتبهم الحارث بن أبي شمر الغساني أمير بصرى في الشام، كما أنه راسل هرقلاً المنتصر على الفرس في العراق والذي كان في الشام يجري المراسيم شكراً لله على هذا

(٢) بعث الرسول الحباب بن المنذر بن الجموح سراً ليعلم عدد قريش الذين ثاروا انتقاماً لما أصابهم في بدر، فكانت وقعة أحد، قائلاً له: إذا رجعت فلا تخبرني بين أحد من المسلمين إلا أن تسرى في القوم قلّة، فلما رجع إليه أخبره خالياً، لأنه رأى فيهم كثرة عدد وعدد، فقال له الرسول: لا تذكر من شأنهم حرفاً، حسبنا الله ونعم الوكيل، اللهم بك أجول وبك أصول.

وما يذكر عن الحباب هذا أنه كان يحوش العدو في وقعة أحد، كما تحاش الغنم واشتمل الأعداء عليه حتى قيل قد قتل، ثم برز والسيوف في يده وكان يومئذ معلماً بعصابة خضراء في مغفره.

والذين كانوا يعلمون في الزحف من أصحاب الرسول أربعة: (١) أبو دجانة، وكان يعصب رأسه بعصابة حمراء. (٢) علي بن أبي طالب، وكان يعلم بصوفة بيضاء. (٣) الزبير، وكان يعلم بعصابة صفراء. (٤) الحمزة، وكان يعلم بريش نعام.

الانتصار. وكان رسوله إلى الحارث هذا، الحارث بن عمير الأسدي، ولكن الغساني لم يحتفظ بالتقاليد القديمة القائلة بأن الرُّسُل لا تُقتل. غدر الغساني فقتل الأسدي، فغضب محمد بن عبد الله ﷺ وألَى على نفسه أن يرسل جيشاً للانتقام منه، وأن يبطأ جيشه تلك الأرض التي قتل فيها رسوله. لم يمنعه غضبه من وصيته للجيش المنتقم قائلاً له: «ان يأتوا مقتل الحارث بن عمير»، فكانت الوصية الحربية عهداً جديداً في الحقوق الدولية، حيث قال: «أوصيكم بتقوى الله وبإيمان معكم من المسلمين خيراً. اغزوا باسم الله في سبيل الله من كفر بالله. لا تغدروا ولا تغلوا ولا تقتلوا وليداً ولا امرأة ولا كبيراً فانياً ولا منعزلاً بصومعة، ولا تقربوا نخلاً، ولا تقطعوا شجراً، ولا تهدموا بناء».

كان جيش الانتقام هذا مؤلفاً من ثلاثة آلاف وكانوا تحت إمرة مولاة زيد بن حارثة الكلبي، وكانت أوامره ما يأتي: «إن أصيب زيد فجعفر بن أبي طالب على الناس، فإن أصيب جعفر فعبد الله بن رواحة - بن عمرو بن الاطنابة الخزرجي - على الناس، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلاً من بينهم يجعلونه عليهم أميراً».

سمع العدو بمقدم هذا الجيش، فقام شرحبيل بن عمرو الغساني فجمع أكثر من مئة ألف من الروم، وضم إليهم القبائل العربية الموالية، فلما نزلوا معان من أرض الشام، بلغهم أن هرقل قد نزل مآب من أرض البلقاء، فأقاموا على معان ليلتين يفكرون في أمرهم، فقالوا: «نكتب إلى رسول الله فنخبره بعدد عدونا فيما أن بمدنا بالرجال وإما أن يأمر بأمره فنضي»، فشجع الناس عبد الله بن رواحة على المضي، فقال: «يا قوم والله إن التي تكهون لتي خرجتم تطلبون الشهادة، وما نقاتل الناس بعدد ولا قوة ولا كثرة ولا نقاتلهم إلا بهذا الدين الذي أكرمنا الله به، فانطلقوا فيما هي إحدى الحسينيين؛ إما ظهور وإما شهادة»، فقال الناس: «لقد صدق ابن رواحة».

مضى الجيش إلى مؤتة في جمادى الأولى سنة ثمان، ووافقهم المشركون، فقاتل الأمراء الثلاثة يومئذ على أرجلهم، فقتل زيد بن حارثة طعناً بالرمح، ثم أخذ اللواء جعفر بن أبي طالب فقاتل وهو على فرسه، فألجمه القتال وأحاط به، فنزل عن فرس له شقراء فعقرها - كيلاً يأخذها العدو - وأخذ اللواء فقطعت يمينه، فأخذه بيساره، فقطعت يساره، فاحتضنه وقاتل حتى قتل، ووجد فيه بضعة وسبعون جرحاً ما بين ضربة بسيف وطعنة برمح، ثم أخذ اللواء عبد الله بن رواحة وتقدم به وهو على فرسه، فجعل يستنزل نفسه ويردد بعض التردد ثم نزل عن فرسه وقاتل حتى قتل. ثم أخذ اللواء ثابت بن أقرم العجلاني البلوي حليف الأنصار، وكان من أهل بدر فقال: «يا معشر المسلمين! اصطلحوا على رجل منكم». فقالوا: «أنت!» قال: «ما أنا بفاعل!» فاصطلح الناس على أن يأخذ اللواء خالد بن الوليد الذي لم يمض على إسلامه إلا ثلاثة أشهر تقريباً فكان أهلاً للإمارة.

كانت إمارة خالد هذه إمارة شاقّة جداً، فالعدو من الكثرة، كما ذكرنا، وجيشه الذي تولى إمارته فقد رجالاً مشهورين بالبأس والقوة، وكان عليه أن يهرب العدو من جهة، وأن يتقد جيشه من جهة أخرى.

أخذ اللواء وجمع شمل الجيش وجعل يقدم ويؤخر، فتارة يجعل المقدمة ساقّة، وطوراً يجعل الميمنة ميسرة، وأوتة يعكس ذلك، فأرهب العدو بهذه الحركات الحربية، حتى ظن أن

المدد جاءهم، ولكنه في كل هذه الأحوال كان ينحاز بجيشه عن موطن الحرب حتى أنقذ الجيش من الهلاك المحقق، فكانت أول مفخرة حربية لخالد بن الوليد - في العهد الإسلامي - الذي ذاق الفرس بأسه ورأى الروم بطشه.

أخبر الرسول أصحابه قبل رجوع الجيش إلى المدينة، ونادى في الناس «الصلاة جامعة»، ثم صعد المنبر وعيناه تذرّفان وقال: «يا أيها الناس! يا خير، يا خير، يا خير، يا خير. أخركم عن جيشكم هذا الغازي أنهم انطلقوا فلقوا العدو فقتل زيد شهيداً فاستغفروا له، ثم أخذ الراية جعفر فشدّ على القوم حتى قتل شهيداً فاستغفروا له، ثم أخذ الراية عبد الله بن رواحة وأثبت قدميه حتى قتل شهيداً فاستغفروا له، ثم أخذ اللواء خالد بن الوليد، ولم يكن من الأمراء، وهو أمير نفسه، ولكنه سيف من سيوف الله فأب بنصره.

ترينا هذه الحادثة شيئاً من تطور «الحقوق الدولية في الحرب»، وترينا هذه الحادثة شيئاً من الغضب المضرة التي فارت بسبب قتل الحارث بن عمير الأسدي، وترينا التضحية العربية بأتم معانيها في قتال الأمراء الثلاثة، وترينا عبقرية خالد بن الوليد ودهاءه حتى سمّاه الرسول «سيف الله».

تجلّت عبقرية خالد بن الوليد في هذه المعركة وظهر دهاؤه الحربي بإنقاذه الجيش من الموت، وقد عانى في هذه المعركة من الشدائد والأهوال، كما وصفها بقوله: «لقد اندقت في يدي يومئذ تسعة أسياف وما صبرت في يدي إلا صفحة يمانية».

لم يكن أمر الجيش الراجع إلى المدينة بأحسن حالٍ منه في خيبتة، فقد كانت المصيبة عليه عظيمة لأن التعاليم القرآنية تقول: «ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير»^(٣). لهذا لما قدم فل الجيش قابله أهل المدينة بحث التراب عليهم قائلين: «يا فرار فررتم في سبيل الله». ولكن الرسول كان يقول: «ليسوا بالفرار ولكنهم الكرار إن شاء الله عزّ وجلّ». وبقوله هذا أغاث تلك القلوب المنكسرة وأنقذها من تقريع أهل المدينة، كما أنه أعطى عنهم وعداً بأنهم سوف يكرون على العدو وأنهم سوف يصمدون لمن يقف في طريقهم إلى الفتوح، وأنهم إذا كروا سينتصرون، وهكذا قد كان.

- ٣ -

كانت سرية مؤتة في العام الماضي سبباً لاستعداد الروم وأخذهم الأهبة فجمعوا جمعوا
سرية بالشام ليردوا عادية أبناء الصحراء الذين ناجزوا الروم المنتصرين على كسرى أبرويز في العراق.

انضم إلى الروم عرب جنوب الشام من لحم وجذام وعاملة وغسان، وقدموا مقدماتهم إلى البلقاء.

(٣) القرآن الكريم، «سورة الأنفال»، الآية ١٦.

سمع الرسول بهذه الجموع وما حوت من السلاح والكرع، فعزم على قتالهم عملاً بالآية القائلة: «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين»^(٤). كانت الجموع كثيرة وكانت عدتها أحسن ما يكون حينئذ، سيما ان هرقلاً الظافر رزق أصحابه لسنة من الغنائم التي غنمها في الدسكرة العراقية، أو في شهربان من كسرى أبرويز.

رأى الرسول أن يصارح القوم في غزوته هذه - خلافاً لعادته من التكتم في مسير الجيش - فندب الناس إلى الخروج وأعلمهم المكان الذي يريد ليتأهبوا لذلك. وكان لزاماً عليه أن يستعد للأمر فيأخذ عدته فأمر الناس بالصدقة لتجهيز الجيش.

ظهر الرسول بمظر الرجل الحربي الحازم في هذه الغزوة فأمر بحرق بيت سويلم اليهودي الذي يجتمع فيه المنافقون لتثبيط عزائم الناس عن هذه السفرة الشاقة.

أجاب العرب داعي الله فتصدقوا بما قدروا عليه كل حسب طاقته، حاشا عثمان بن عفان فإنه جهّز ثلث الجيش، وأنفق نفقة عظيمة لم ينفق أحد مثلها حتى قيل إنه جاء بألف دينار في كمّه حين جهّز جيش العسرة فنثرها في حجر رسول الله فقبلها في حجره وهو يقول: «ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم».

كانت الحملة عظيمة في تاريخ العرب العسكري لأن الجزيرة العربية لم تشهد جيشاً عربياً كهذا يومئذ، وأكبر جيش شهدته الجزيرة في أيامها الحربية التي سلفت كان في «يوم الكلاب الثاني» لما اجتمعت بنو الحرث من مذحج وأحلافها من نهد وحزم بن ريان فبلغ عدد ذلك الجيش ثمانية آلاف.

كانت الغزوة هذه التي تسمى «غزوة تبوك» في شهر رجب لسنة تسع من الهجرة. وكان عدد مقاتلتها ثلاثين ألفاً، وكان فيها من الخيل عشرة آلاف فرس فهو أعظم جيش تألف في العرب. سار الجيش ولسان حاله يقول:

يومان يوم مقامات وأندية ويوم سير إلى الأعداء تأويب

حوت الحملة هذه صناديد العرب من قریش وغيرها ولم يتخلف عنها من الأبطال المؤمنين بالله حقاً سوى علي بن أبي طالب الذي خلفه الرسول على أهله وأمره بالإقامة فيهم.

ارجف المنافقون بعلي وقالوا: «ما خلفه إلا استقالاً له وتحققاً منه!» فلما قالوا ذلك أخذ علي سلاحه، ثم خرج حتى لحق بالرسول وهو نازل بالجرف فأخبره بما قالوا، فقال: «كذبوا، ولكن خلفتك لما تركت ورائي، فارجع فأخلفني في أهلي وأهلك. أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون بن موسى إلا انه لا نبي من بعدي».

(٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ١٢٣.

أخذ الرسول الحيلة في سفرته هذه فاستعمل على حرسه عباد بن بشر، فكان يطوف في أصحابه على العسكر فكان أول رجل عينَ لهذا المنصب.

من الطبيعي أن يكون معه خالد بن الوليد في سفرته هذه، ومن الطبيعي أن يكون خالد، كما قال عن نفسه: «إذا حذب الرسول أمر لا يعدل بي أحد». ومن الطبيعي أن يكون خالد أميراً معه؛ فقد أرسله من تبوك إلى أكيدر دومة في أربعمئة وعشرين فارساً. وكان أكيدر حينئذ في حصنه، فاقتحمه خالد، وأجار أكيدر من القتل حتى يأتي الرسول فصالحه على ألفي بعير وثمائمته فرس وأربعمئة درع وأربعمئة رمح.

أقام الجيش بتبوك نحو عشرين ليلة ولم يلقَ كيداً فعاد إلى المدينة من جهاده الأصغر وأخذ الرسول بجهاده الأكبر فيها.

كانت المدينة مربوذة بالمنافقين، وكان فيها أناس لما يدخل الإيمان في قلوبهم، فكان فيها المرجفون، وكان فيها المنافقون، وكان فيها المؤمنون، وكان فيها ذلك الوحي الإلهي الذي يطر على قلوب المؤمنين نور الإيمان بالله وما وعد والرسول وما قال.

بدأ الجهاد الأكبر في المدينة حين مقدمه فضاقت الأرض على الذين تخلفوا عن هذه الغزوة.

ويرينا جهاد الرسول الأكبر في تنظيم حياة العرب العسكرية شيئاً من العقوبة للمتخلفين لأول مرة. وترينا الروح العربية شيئاً من العزة النفسية ونموذجاً من الخلق الرفيع الكامن في النفوس. وترينا الحادثة الآتية صدق القول القائل: «الرجل يكيف الدولة في طفولة الأمم وعند نضوجها فالدولة تشكل الرجل»، وهكذا قد كان في تاريخنا العربي القومي.

من الذين تخلفوا عن الرسول وعوقبوا بعقوبة المتخلف عن الجندية كعب بن مالك ومرارة بن ربيع وهلال بن أمية، وكانوا قبل ذلك نفر صدق لا يهتمون في إسلامهم، وفيهم نزلت: ﴿وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه﴾^(٥).

كانت العقوبة عليهم أن ينهى الرسول عن كلامهم فاجتنبهم الناس وتغيروا لهم فضاقت عليهم الأرض وأظلمت عليهم السماء وتكسرت الأرض حتى صارت غير التي يعهدونها. لبث الحكم عليهم خمسين ليلة إلى أن أفرج عنهم الرسول. كانت العقوبة صارمة لأن تنفيذها فيهم كان عاماً واشترك في تنفيذها كل ما خلق الله من البشر في المدينة يومئذ. ولما أمرهم الرسول أن يعتزلوا نساءهم وأموهّن باللحاق بأهلهم قائلين: حتى يقضي الله في هذا الأمر.

(٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ١١٨.

وكانت هذه العقوبة أول مرة في تاريخ العرب العسكري وأثبتت الوقائع أنها كانت صارمة جداً لما في النفوس العربية من حب الظهور بين الناس بمظهر الرجولة لاكتساب الشرف والفخر .

وأرثنا هذه الحادثة درساً لشباب العرب في ما تحمله النفس العربية من الوطنية الصادقة والشهامة الكاملة والرجولة الحقّة والنفس الأبية، فقد حدّثنا كعب بن مالك أنه لما جفاه الرسول في المسجد بعدم النظر إليه وطالت عليه جفوة الناس، «مشيت حتى تسورت جدار حائط أبي قتادة - وهو ابن عمي وأحب الناس إليّ - فسلمت عليه، فوالله ما رد عليّ السلام! فقلت: يا أبا قتادة أتشدك بالله هل تعلمني أحب الله ورسوله! فسكت. فعدت له فتشدته، فسكت. فعدت له فتشدته، فقال: الله ورسوله أعلم! ففاضت عيني وتوليت حتى تسورت الجدار» .

ثم يحدثنا كعب أيضاً أنه: «بينما أنا أمشي بسوق المدينة إذا نبطي من أنباط أهل الشام من قدم بطعام يبيعه بالمدينة، يقول: من يدلي على كعب بن مالك؟ فطفق الناس يشيرون له حتى إذا جاءني دفع إليّ كتاباً من ملك غسان، فإذا فيه: أما بعد، فإنه قد بلغني أن صاحبك قد جفاك ولم يجعلك الله بدار هوان ولا مضيفة فالحق بنا نواسيك، فقلت لما قرأتها: وهذا أيضاً من البلاء فتممت التنور فسجرت بها» .

ثانياً: الوحدة العربية (أبو بكر)

- ١ -

تمّ امتازت به الأمة العربية في حياتها القومية والسياسية والاجتماعية حبها للمصراحة بما تقول وتمسكها بالصدق بما تعمل .

ولم تكن هذه الخلّة وليدة الحركة العربية الإسلامية فحسب بل كانت صفة لاصقة بكل المجتمعات العربية سواء أكانت عائلية أم قبلية أم قومية .

وكانت هذه الخصلة من الدعائم القويمة التي رفعت مستوى الأمة العربية في تكوين العائلة وفي نظام القبيلة الداخلي وفي ما بين القبائل من الحلف . وقد تجلّت في أول خطاب ألقاه أبو بكر، حيث يقول: «أبها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنتم فأعينوني، وإن أسأت فقوموني . الصدق أمانة والكذب خيانة . والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له الحق إن شاء الله تعالى . لا يدع أحد منكم الجهاد فإنه لا يدعه قوم إلا ضرهم الله بالذل . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم رحمكم الله» .

أظهر لنا أبو بكر في خطابه هذا ما تعود العرب سماعه من الشيوخ في مجالسهم القبلية، وبرز لنا أبو بكر في خطابه هذا بأنه سائر على ما سار عليه صاحبه من قبل، وأنه ماضٍ في تحقيق «الوحدة العربية» وضمها تحت «لواء قريش» وأنه سيتزعم هذه الحركة «الجهاد» للأخذ بيد الأمة العربية إلى السيادة على العالمين الشرقي منه والغربي تصديقاً لما قاله صاحبه: «لا كسرى ولا قيصر بعد اليوم» .

تحلّى دهاء أبي بكر قبيل خطابه هذا في يوم السقيفة لما اجتمع الأنصار لأخذ الأمر إليهم دون قريش المهاجرة، فظهر لنا أبو بكر السياسي بعد صاحبه، وأنه الرجل الذي خلق لذلك اليوم العصب.

نسي الأنصار في ذلك الوقت سبب تسميتهم بهذا الاسم، وتركوا الباعث الحقيقي جانباً، فذكّرهم أبو بكر بما كان قبل ذلك بين الأوس والخزرج، وحذّر كلا منهما بما كان بينهما من الحزازات والعداوات فخشيت إحداهما الثانية. ورضيتا بأن يكون الأمر لقريش المهاجرة لما ضرب على الوتر الحساس، فكان مما قاله يومئذ: «نحن أهل الله، وأقرب الناس بيتاً من بيت الله، وأمس الناس رحماً برسول الله ﷺ. ان هذا الأمر وإن تطاولت له الخزرج لم تقصر عنه الأوس، وإن تطاولت له الأوس لم تقصر عنه الخزرج، وقد كان بين الحيين قتلى لا تنسى وجراح لا تداوى، فإن نعتكم ناعق فقد جلس بين لحيي الأسد يعضمه المهاجري ويجرحه الأنصاري».

أطفأ أبو بكر جذوة الأنصار بخطابه هذا فتنهت القلوب إلى طريقها السوي، وعادت الضمائر إلى الإصغاء للوحي الإلهي، واستتارت النفوس الأبية بنور (الوحدة العربية) التي حوتها آية: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون. واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾^(٦).

اضطربت الجزيرة العربية بموت «صاحب الرسالة» للوحدة العربية، وكان ذلك الاضطراب أمراً طبيعياً، للأسباب التالية:

- ١ - ان الدعوة لهذا الدين لم ترسخ في قلوب العرب أجمعين.
- ٢ - عدم تعود العرب على الانضمام تحت لواء واحد لما في جبلتهم من النزعات الاستقلالية القبلية.
- ٣ - وإن كانت العرب تحترم قريشاً في مكة لجوارها ذلك البيت المقدس فإنها رأت امتداد سلطاتها عليهم في أراضيهم غمطاً لحقوق القبائل المقدسة في نظرهم.
- ٤ - عدهم الزكاة أتاة تدفعها العرب لقريش وهذه - في نظرهم - أمر مبتدع لم يألفه العرب بصورة عامة.

حقاً، لقد كان موقف قريش على العموم وموقف زعيمها أبي بكر على الخصوص محفوظاً بالأخطار في ذلك اليوم الرهيب. فقد كانت «السياسة المحمدية» على قصر زمانها سياسة تآلف لما يعلمه من طبائع العرب، فكان يرسل إلى كل قبيلة رئيسها ليقوم بمهمة الإرشاد أو جمع الصدقات، وكان يتحاشى إرسال شخص لا يمت إلى القبيلة بنسب خشية العنة القبلية.

وقد بلغ اضطلاعهم بشؤون العرب أن يكلم كل رئيس بلهجة قبيلته الخاصة حتى بلغ الأمر بعلي بن أبي طالب ان قال له وقد سمعه يخاطب وفد بني همد: «يا رسول الله نحن بنو أب

(٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآيتان ١٠٢ - ١٠٣.

واحد، ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره!» فقال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي، وربيت في بني سعد». أصبحت مهمة قريش شاقة في سبيل الوحدة العربية، وقد وهب الله قريشاً خصلاً امتازت بها عن سائر العرب، فكان لزاماً أن تستعمل تلك المواهب النبيلة لإحياء الأمة العربية وإظهارها إلى الوجود أمة موحدة مستقلة ذات سيادة على العالمين الشرقي منه والغربي، وهكذا قد كان.

امتازت قريش على العرب بكرمها وسخائها وبرجحان عقولها ودهائها، وكان لها من الذكاء والتدبير ما لا يوجد عند غيرها من العرب، فذهنها حاد وصبرها عند لقاء العدو شديد، وكانوا يقرنون القول بالفعل، ويربطون ماضيهم بالحاضر، وكانت لهم سريرة الرجحان على غيرهم من سائر العرب بالنظر الثاقب إلى الأمور فكانت الحقائق تتصور إليهم كالمشاهد بينما يراها الغير حلاً يتحقق أولاً!

هكذا كانت قريش يوم ارتدت العرب وهذه الصفات سمت قريش يوم ماجت الجزيرة بهذا الدين الخفيف الذي أتى لمجد العرب وعزهم.

وكان أول قرشي غضب لهذا الدين الذي وحد العرب وجعلهم أمة مستقلة ذات سيادة عمرو بن العاص. كان عمرو بن العاص يوم وفاة الرسول والياً على صدقة عمان فكان يأخذها من الأغنياء ويردها على الفقراء، ولم يزل مقبياً حتى أتاه نعي الرسول، ثم أتاه كتاب أبي بكر، فأعلم القوم الخبر فعزوه، ولما اضطرت نار الردة شخص إلى المدينة، ومر منصرفه من عمان بمسلمة فدعاها إلى أمره وقرأ عليه من قراءته، فقال له عمرو: «والله إنك لتعلم أني أعلم أنك كذاب» ثم انصرف، فمر في بلاد بني عامر، فنزل بقرة بن هبيرة الذي كان يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ومعه عسكر من بني عامر، فذبح له وأكرم مثواه، فلما أراد الرحلة خلا به قرّة، وقال: «يا هذا، ان العرب لا تطيب لكم - يعني قريشاً - نفساً بالأتاوة فإن اعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع، وإن أبيتم فلا تجتمع عليكم!» فما كان من عمرو القرشي إلا أن أجابه: «أكفرت يا قرّة؟ وتخوفنا بالعرب! فوالله لأوطنن عليك الخيل في حفش أمك» ثم قام وذهب.

أظهر عمرو بن العاص القرشي شجاعته المعهودة وعزمه الأكيد أمام قرّة المتردد في أمره، فكان كما يقول عن نفسه: «ما عدل بي رسول الله وبخالد بن الوليد أحداً من أصحابه في حربه منذ أسلمت».

- ٢ -

لندخل الآن في صلب حركة العرب القومية، ونعني بها حروب الأمة العربية التي خرجت من جزيرتها لترفع رايتها شرقاً وغرباً لما أذن الله لها أن تفعل ذلك.

ان نظرة إلى سياسة أبي بكر في إرسال القواد الذين مضى ذكرهم في ما سبق وكان أحدهم خالد بن سعيد بن العاص الذي وجهه إلى تباه من جهة الشام وأوصاه: ان لا يقاتل إلا من قاتله، ترينا أنها كانت سياسة تطويق الجزيرة بالدعوة إلى الوحدة، فقد اعتمد

على قوة المثني بالعراق، وأوصى خالداً بن سعيد باستمالة العرب للانضمام إليها، فكان أبو بكر يؤدي مهمتين في وقت واحد، الأولى، قمع الفتن الداخلية، والثانية، الدعوة بين العرب الذين هم في العراق وفي سوريا لكي ينضموا إلى صفوف العرب بعد أن تفرغ من قمع الاضطرابات.

كما إن إرساله خالداً بن الوليد إلى جنوب العراق وعباساً بن غنم إلى شماله مع وجود قوة في تباء - حسب خطته الأساسية - ترينا بصراحة أن سياسته كانت للوحدة العربية قبل التوسع بالفتح، فلم يشأ أن يشغل أحداً من العرب الذين صاروا تحت قيادته في حرب من الحروب قبل أن تطوق الجزيرة بالدعوة، وقبل أن يفرغ من مشاكلها الداخلية.

كان اعتماد أبي بكر على خالد بن الوليد كثيراً، وكان خالد بن الوليد^(٧) محل ثقة أبي بكر في الحروب؛ لهذا كان من حسن حظ الدعوة العربية أن يكون خالد بن الوليد في كاظمة منصرفه من حرب مسيلمة، فاشتبك في معركة كانت بدء الفتوح للأمة العربية.

مهما ذكر التاريخ العربي عن الوقائع العربية سواء كانت في الشام أو في العراق - حاشا وقعة غضي أو ذات السلاسل - أو في مصر أو في نهاوند أو غير ذلك فإنهن كلهن تبع لأول وقعة في العراق، ونعني بها «وقعة غضي»، ليست أهمية هذه الوقعة لكونها في العراق أو لكون المثني اشترك فيها، أو لكون ربيعة اشتركت فيها، أو لكون خالداً قتل فيها هرمزاً الغدار الذي يكرهه العرب، كلا! بل لكونها أمدت أبا بكر بدراهم، فجهز جيش اليرموك، ولولاها لما استطاع أبو بكر أن يجهز ذلك الجيش بسرعة، ولولاها لما تمكن أبو بكر أن يجمع للروم تلك القوة العظيمة في اليرموك.

(٧) اشتهر خالد بن الوليد في وقعة أُحُد، ويحدث ضرار بن الخطاب الفهري أحد أبطال المدائن بما يأتي: «فلما خرجنا إلى أُحُد وأنا أقول: إن أقاموا في صياصيهم فهي منيعة لا سبيل لنا إليهم نقيم أياماً ثم ننصرف، وإن خرجوا إلينا من صياصيهم أصبنا منهم، فإن معنا عدداً أكثر من عددهم، ونحن قوم موتورون خرجنا بالظعن يذكركنا قتل بدر ومعنا كراع ولا كراع معهم، وسلاحنا أكثر من سلاحهم، ففضى لهم أن خرجوا فالتقينا فوالله ما قمنا لهم حتى هزمنا وانكشفتنا مولين، فقلت في نفسي: هذه أشد من وقعة بدر وجعلت أقول لخالد بن الوليد: كرّ على القوم! فيقول: وترى وجهاً نكر فيه؟ حتى نظرت إلى الجبل الذي كان عليه الرماة خالياً فقلت: يا أبا سليمان انظر وراءك! . . . فعطف عنان فرسه وكررنا معه فانتهينا إلى الجبل فلم نجد عليه أحداً له بل وجدنا نغيراً فأصبناهم»، فاشتهر خالد بن الوليد منذ ذلك اليوم.

وخالد بن الوليد موقف سياسي في المدينة بعد وفاة الرسول ﷺ وبيعة أبي بكر فإنه قام خطيباً وقال: أيها الناس إنا رمينا في بدء هذا الدين بأمر ثقل علينا والله محمله وصعب علينا مرتقاه، وكنا كأننا فيه على أوقار ثم والله ما لبثنا أن خفت علينا ثقله، وذلل علينا صعبه، وعجبنا بمن شك فيه بعد عجبنا بمن آمن به حتى أمرنا بما كنا نتهى عنه، ونهينا عما كنا نأمر به، ولا والله ما سبقنا إليه بالعقول ولكنه التوفيق إلا وأن الوحي لم ينقطع حتى أحكم، ولم يكن بعد النبي ﷺ نبي فاستبدل بعده نبياً، ولا بعد الوحي وحي، ونحن اليوم أكثر منا أمس ونحن أمس خير منا اليوم، من دخل في هذا الدين كان ثوابه على حسب عمله ومن تركه رددناه إليه وأنه والله ما صاحب الأمر - يعني أبا بكر - بالسؤال عنه ولا المختلف عنه ولا الخفي الشخص ولا الغموز القناة.

ومن حسن حظ خالد أن ينتصر في غضى ويرسل الغنيمة إلى أبي بكر فيجهز أبو بكر الجيش إلى اليرموك ثم يمشي خالد في طريقه في العراق، فيأتيه كتاب من أبي بكر يأمره بالذهاب إلى اليرموك ليقود ذلك الجيش الذي جهّزه بالمال الذي كسبه من (غضى)، فكأن الأمر مقرر ومدبر! . . . سبحانك رب!

من مفاخر العرب وقعة (ذات السلاسل)^(٨) هذه التي كانت بدء الحروب، ومن مفاخر عرب العراق وقعة (غضى) هذه التي لم يشاهد العرب وقعة في ثقل وطأتها وشدة بطشها، ومن مفاخر العروبة أن ينتصر فيها ثمانية عشر ألفاً من العرب جلهم من ربيعة، وأن تكون هذه القوة تحت قيادة خالد بن الوليد وإمارة أربعة من الأمراء (المنثى ومذعور العجلي وسلمى وحرملة).

فانتصار العرب في هذه الوقعة التي أمّدت أبا بكر بالمال لتجهيز جيش اليرموك انتصار للراية التي تنادي أن: (لا كسرى ولا قيصر بعد اليوم).

وانتصار العرب في هذه الوقعة انتصار للمبادئ التي أتى بها محمد بن عبد الله القرشي ﷺ.

وانتصار العرب في هذه الوقعة انتصار للفضيلة العربية على مبادئ هاتين الدولتين الفارسية والرومانية.

تجلّت سياسة أبي بكر الرشيدة في تطويق الجزيرة العربية بمبادئ العروبة قبل أن يقدم الجيش العربي على الفتوح والتوغل في بلاد الأعاجم بعهدته إلى خالد أن يأتي العراق من أسفل منه وإلى عياض أن يأتي العراق من فوقه، قائلاً لهما: «أيكما سبق إلى الحيرة فهو أمير على الحيرة، فإذا اجتمعتما بالحيرة إن شاء الله، وقد فضضتما مسالح ما بين العرب وفارس وأتممت أن يؤت المسلمون من خلفهم فليقم بالحيرة أحدهما، وليقتحم الآخر على القوم وجالدوهم عمّا في أيديهم واستعينوا بالله واتقوه وآثروا أمر الآخرة على الدنيا يجتمعاً لكم ولا تؤثروا الدنيا فتسلبوها واحذروا ما حذرکم الله بترك المعاصي ومعالجة التوبة وإياكم والإصرار وتأخير التوبة».

يرينا هذا العهد صورة من صور الأداب العربية! ويرينا هذا العهد صورة من صور الأخلاق الإسلامية! ويرينا هذا العهد - فوق هذا وذاك - المبادئ السامية التي لقنها أبو بكر اتباعه! ويدلنا هذا العهد بصراحة على أن العرب كانوا يقطنون بأسفل العراق من البر حتى «قلعة صالح» التي كانت تسمى «المدار» لأن أمر أبي بكر إلى خالد بن الوليد أن يفض المسالح بين العرب وفارس، وكان المدار مسلحة هجم عليها خالد بجيوشه ولم يهجم عليها إلا لكونها بين العرب وفارس عملاً بالخطة التي وضعها أبو بكر.

(٨) سميت هذه الغزوة «ذات السلاسل» لكثرة من سلسل بها من فرسان فارس، فلما كتب الله النصر لخالد وقومه بعث بالفتح والبشارة والخمس مع (زرّ ابن كليب) إلى أبي بكر، وبعث معه بفيل، فلما رآه نسوة أهل المدينة جعلن يقلن: امن خلق الله هذا أم شيء مصنوع؟ فردّه الصديق مع زراً!

كانت الخطة المتبعة محلية لا أثر لها في التوسع، وكانت الخطة مبنية على توحيد العرب في جزيرتهم وتطويقهم بالدعوة إلى راية العروبة فحسب، لهذا لم يخرج خالد عن تلك الطريقة بالرغم من تفوقه العسكري على الفرس في العراق ولم يشذ عن تلك السياسة التي سنّها له أبو بكر، فقد بقي أياماً في كربلاء، فشكا إليه عبد الله بن وثيمة الذباب، فقال له خالد: «إصبر، فإني أريد أن أستفرغ المسالحي التي أمر بها عياض فُنسكها العرب فتأمن جنود المسلمين أن يؤتوا من خلفهم وتجيئنا العرب آمنة وغير متععة، وبذلك أمرنا الخليفة ورأيه يعدل نجدة الأمة».

بقي خالد ينتظر عمل عياض، فأتاه الخبر: «أدركني»، فكان كتابه إلى عياض:

من خالد إلى عياض: إياك أريد

لَبَّثَ قَلِيلاً تَأْتِكَ الْحَلَائِبُ يَحْمِلْنَ آسَاداً عَلَيْهَا السَّقَاشِبُ
كَتَائِبُ يَتَّبِعُهَا كَتَائِبُ

- ٣ -

يرينا تاريخ الحرب في العراق أن نفوذ الفرس فيه لم يكن قوياً بالرغم من تدخلهم في شؤون الحيرة بعد وقعة النعمان وقتله. وتبين لنا حوادثه الحربية أن الفرس لم يكونوا يوماً من الأيام مالكيه دون أهله العرب. وتتجلى لنا هذه الاستنتاجات بإلقائنا نظرة بسيطة جداً إلى سير الوقائع الحربية فيه؛ فأول وقعة حربية فيه كانت في (غضى) التي لم تكن سوى بشر، ولما انكسر الفرس فيها أرسل خالد بن الوليد المثنى بن حارثة الشيباني في أنار القوم المنكسرين، وأرسل معقلاً بن مقرن المزني إلى الابلّة ليجمع له مالها والسبي فخرج معقل ونزل الابلّة، فجمع الأموال والسبايا. وهذا ما يدل على أنه ليس للفرس حصن في تلك الأطراف، ولو كان لهم حصن لذكروا لنا وقائعه، بل إنما كانت لهم ثكنات بجانب المدن. والذي يؤيد هذا الرأي أن خالدًا ذهب بجيشه إلى (نهر المرأة) الذي يقع في الوقت الحاضر في الجنوب الغربي للقرنة، ولو كان بين غضى والابلّة أو المناوي ونهر المرأة أي حصن لما ذهب خالد إلى هذا النهر وترك ذلك الحصن الذي يهدد مؤخره الجيش.

نعم إنهم ذكروا (حصن المرأة) في هذا النهر، ولكنهم لم يذكروا لنا ما وقع فيه من المعارك حول ذلك الحصن، كما فصلوا كثيراً من المعارك ذات الأهمية.

ويرينا التاريخ الحربي أيضاً مثل هذه الحادثة في وقعة أخرى حيث يذكر أنه بعد وقعة (المذار) أو (قلعة صالح) ذهب خالد بجيشه مجتازاً (كسكر) أو (سويقة سجر) - سوق باصطلاح العراقيين تصغير سوق - ومنه خرج إلى البر من طريق (الولجة أو الجمجمة)^(٩) في

(٩) يروي لنا تاريخ العراق الحربي ان خالدًا بن الوليد بعد أن هرب (الاندرزغر) في وقعة (الولجة) قام في الناس خطيباً فرغهم في بلاد الأعاجم وزهدهم في بلاد العرب وقال: «ألا ترون ما ههنا من الاطعمات؟ وباللّٰه لو لم يلزمنّا الجهاد في سبيل الله والدعاء إلى الإسلام ولم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نقاتل على هذا الريف حتى نكون أولى به ونولي الجوع والاقبال من تولاه من اناقل عمّا أتم عليه.»

شمال السماوة. وحدثت وقعة (اليس) التي كانت من المعارك الكبرى، وبعد تلك الوقعة ذهب خالد إلى (امغيشيا) التي ينتهي إليها فرات بادقلى فغنمها وهدمها وكانت مصراً كالحيرة، وكانت اليس من مسالحها، فلو كان في امغيشيا حصن لما استطاع خالد الذهاب إلى اليس ويترك وراءه هذا الحصن فيجعل مؤخرة جيشه مهددة.

ثم يرينا أنه فتح (المقر) التي تقع في (فم فرات بادقلى) وبعد ذلك أتى (الحيرة)، وكان فيها أربعة قصور للعرب، وربما كانت هذه القصور حصوناً لأهلها أو بنيت بما يشبه الحصن.

نعم انه كان للفرس حصن في (عين التمر) و(الأنبار) و(الفراض) وهذه الحصون إنما بنيت في هذه الأطراف لدفع عادية الحروب الرومانية، وقد كتب الله لخالد بن الوليد أن يعالج فتح هذه الأماكن التي هي من عمل عياض بن غنم الذي أرسله أبو بكر لفتح شمال العراق.

بقي خالد في العراق، كما قال لعبد الله بن وثيمة، يستفرغ المسالح التي أمر بها عياض يسكنها العرب، فتأمن جنود المسلمين أن يؤتوا من خلفهم ونجىء العرب أمانة وغير متعتة. ولم يجد خالد صعوبة في فتح العراق إلا في (اليس) حيث قال: لقد قاتلت يوم مؤتة فانقطع في يدي تسعة أسياف، وما لقيت قوماً كقوم لقيتهم من أهل فارس، وما لقيت من أهل فارس قوماً كأهل (اليس).

ولو كتب الله لعياض بن غنم الموفقية، كما كتبها لخالد، لكننا رأينا راية خالد مرفوعة على الإيوان قبل مجيء سعد بكثير، ولكنه كما قال: «لولا ما عهد إلي الخليفة لم أتقذ عياضاً، وكان قد شجى وأشجى بدومة، وما كان دون فتح فارس شيء، وإنما لسة كأنها ستة نساء».

فكان لزاماً على خالد أن لا يقتحم الفرس الذين تجمعوا في (بهرسير) وخلفه عسكر لهم بعين التمر والأنبار والفراض.

ويجب علينا أن ندع القارىء يفهم مدلول كلمة (العراق) التي أرادها أبو بكر لما أرسل هذين القائدين.

نكاد نعلم مدلول هذه الكلمة من ذكر شمال العراق وجنوبه بالعهدين، ونكاد نعلم مساحة الأرض العراقية من تعيين المواقع التي عينت لهذين القائدين؛ فجنوب العراق يبتدىء من كاظمة، وينتهي بالحيرة، وشماله يبتدىء من الفراض ثم يأتي (الأنبار) أو الفلوجة ثم عين التمر ثم الحيرة.

فكانت الدعوة إلى الوحدة العربية في بدء الأمر حسب رأي أبي بكر محاطة بالفرات، وأما شمال الفرات بما فيه الموصل وديار بكر والرّها، وغير ذلك، فكانت تسمى جزيرة ابن عمر، وليست من العراق الذي عناه أبو بكر في أمره.

تنتهي حياة أبي بكر الحربية بانتصار العرب في اليرموك، وهو الآن يراقب جيوشه التي تحارب الفرس بالعراق والروم في سوريا، وكانت تعاليمه لقواد الجيوش كما يأتي: «لا تخونوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً وتحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا للأكل...».

وأضاف إلى تعاليم خالد في العراق: أن يعتني بأمر فلاحيه. ظهرت هذه التعاليم من صاحب «قطب العروبة»، وكانت على غرار تعاليم صاحبه في وقت طغت فيه الرذيلة السياسية والاجتماعية والأخلاقية فسادت كل المجتمعات الرومانية والفارسية. فكأن البشرية سئمت تلكم الرذائل، وكأن البشرية تشوقت إلى تلكم الفضائل التي أت بها قطب العروبة وصاحبه أبو بكر.

ظهرت هذه التعاليم من أبي بكر لقواده الذين يحاربون الفرس والروم معاً في حين أن الغاية التي يمشي إليها أبو بكر وصحبه الكرام: «أن لا كسرى ولا قيصر بعد اليوم». فكانت التعاليم والفتح العربي يمسيان معاً، هذه تحمل الفضيلة العربية، والثاني يحمل الاستقلال والسيادة العربية.

ولا يمكننا أن نعرف الفوارق بين العرب وغيرهم ما لم ندخل في أعماق المجتمعات في ذلك الحين.

كانت (المثلة) شائعة بين تلك الأقوام الغربية منها والشرقية، فالشوار في روما رفعوا رأس فرتيناكس القتييل على الرمح في سنة ١٩٣ للميلاد، كما أن الفرس ختموا حياة والريان بما ذكرناه آنفاً.

وكان من جملة مظالم الرومان في افريقيا في سنة ٣٦٦ للميلاد قلع اللسان، كما ان الفرس سلدخوا جلد قائد التجأ إليهم في سنة ٤٥٩ للميلاد وحشوه تبناً وعرضوه في أعلى الجبل انذاراً لمن يعتقد بصدقهم في الوعود أو يمني نفسه الثراء بسبيهم.

ويرينا التاريخ أن الفرس بعد خلعهم هرمزاً في سنة ٥٩٠ للميلاد فقأوا عينه بدبوس محمي، وأنهم شهروا بين الناس في المدائن جسمي طفله وزوجته المزقين.

لنرجع الآن إلى مجتمع أبي بكر وقومه العرب فنرى احترام الملوك وتقديس شخصية النبلاء صفة سائدة في ذلك المجتمع الذي حوى الكرم والمروءة.

وإذا ما ذهبنا إلى ما قبل ذلك، ونعني به قبل الإسلام، فإننا نرى الأدب السائد يومئذ أن الملوك لا تقتل بل انهم يفضدون إذا وجب عليهم القتل، كما أنهم استكروا، المثلة في تلك العصور التي نسميها العصور المظلمة أو العصر الجاهلي، ذلك العصر الذي سبق الاسلام.

وتاريخ العرب في العراق يعطينا المثل الأعلى لتلك الحياة التي تستنكر المثلة بالرغم من

قربهم إلى المدائن مشى الأكاصرة، فهذا يزيد بن عمرو السحيمي الذي صرع عمرو بن كلثوم وأسرته وقال له: «أنت الذي تقول:

متى نعدقد قرينتنا بحبل نجد الحبل أو نقصي القرينا؟

أما واني سأفركك إلى ناقتي هذه في القد واطردكما جميعاً»، فنأدى (عمرو): «يا لربعة! أمثلة؟» فاجتمعت بنو سحيم ونهوا يزيداً مع انه لم يكن يريد ذلك به وإنما كان لتبكيته وتخويفه.

فأبو بكر الذي خلف قطب العروبة في الحروب القومية، مشى على تلك السياسة التي حوت النبل والكرم والشهامة، وبعبارة حوت الفضيلة العربية التي لم ير الدهر لها نظيراً.

كان الجيش العربي يطارد الرومان في سوريا وكان الجيش العربي يطارد الفرس في العراق، وكان أبو بكر يراقب حركات الجيشين.

لم يبد من خالد بن الوليد أي شطط في سياسته وأعماله مع أنه شكاً شدة الفرس في وقعة (اليس). ولكن شيئاً واحداً بدا من الجيش العربي الذي يطارد الروم في سوريا، فغضب أبو بكر لتلك الزلة التي رآها منافية للبطولة العربية والشهامة العدنانية والنبل المضري. تقدم الجيش العربي إلى محاربة الرومان الذين يستعملون المثلة فقلدهم العرب بذلك، فامتعضت نفس أبي بكر الأبية من ذلك.

يرينا تاريخنا العربي أن جيشنا الباسل الذي كان يحارب الروم رأى أن الروم إذا انتصروا على عدو واستباحوا حمى ملك أو أمير يحملون رؤوس البشر إلى سدة ملوكهم كبشائر للنصر وإعلان للفخر، فرأى أمراء المسلمين في حرب الروم أن يعاملوهم بعمالهم نفسه فبعث عمرو بن العاص وشرجيل بن حسنة برأس بنان أحد بطارقة الشام إلى أبي بكر مع عقبة بن عامر، فلما قدم به عليه أنكر ذلك عليه، فقال عقبة: «يا خليفة رسول الله فإنهم يصنعون ذلك بنا»، فقال له: «أفيستان بفارس والروم؟ لا يحمل الي رأس إنما يكفي الكتاب والخبر»^(١٠).

(١٠) روي أن رسول الله ﷺ لما رأى ما بحمزة من التمثيل الشديد، قال: «إن ظفرت بقريش لامثلن بثلاثين منهم فأتزل الله تعالى: ﴿وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به، ولكن صبرتم هو خير الصابرين﴾ [سورة النحل: ١٢٦] فقال ﷺ: بل نصبر فلم يمثل بأحد من قريش».

وروي عنه أنه قال: «إن الله كتب الاحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة».

وتاريخ العراق السياسي يرينا أن علياً بن ابي طالب لما ضربه الفاسق ابن ملجم، قال لولديه الحسن والحسين: «يا بني عبد المطلب! لألفينكم تخوضون دماء المسلمين خوفاً تقولون قتل أمير المؤمنين! قتل أمير المؤمنين! ألا لا تقتلن به إلا قاتلي، انظروا إذا أنا مت من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثلوا بالرجل، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور».

شاء الله أن ينال خالد بن الوليد من الفتح العربي أكثر مما كان يتمنى، وشاء الله أن تكون حصته بهذا الفتح أكثر مما كان يطلب. فقد كان يتمنى أن يقوم عياض بن غنم بما عهد إليه من الفتح فبأمن على جيشه تهديد المؤخرة فيقدم على فتح بهرسير والمدائن.

وكان يطلب بعد أن قام بما عهد إلى عياض من الفتح أن يذهب إلى المدائن ليفتحها عملاً بالعهد الذي أعطاه أبو بكر فيسجل اسمه فاتح المدائن. هكذا كان يعني نفسه لما ذهب إلى الحج محتفياً بعد أن فتح (الفراض)، وهكذا كان يطلب المعاد إلى الحيرة دون أن يراه أبو بكر في مكة ودون أن يرى أبا بكر هناك ليمضي على خطة العهد القديم، ولئلا يتبدل رأي أبي بكر في الخطة فيحرم خالداً من هذه المفخرة.

أبى الله إلا أن يعطي خالداً أكثر مما كان يتمنى وهو مرغم، وشاء الله أن يتوج اسمه بتاجي الظافر على الفرس والروم معاً وهو مكره، وأن يقهر الروم الذين قهروا الفرس فيكون في موقعة واحدة قاهر الأمتين معاً.

قدم خالد الحيرة منصرفه من الحج فورد إليه كتاب من أبي بكر يأمره بالذهاب إلى سوريا ليكون أميراً على الأمراء وقائداً للجيش الذي جهزه بما غنمه في وقعة (غضى) العراقية وهو لا يدري!

أتاه الكتاب بهذا الأمر في وقت كان مصمماً فيه على فتح بهرسير والمدائن عملاً بعهد أبي بكر الذي سبق، ولم يكُ بينه وبين الفتح هذا إلا أن يقول: يا خيل الله اركبي، مشيراً إلى المدائن.

أذعن خالد لأمر أبي بكر، ولكنه قال: هذا عمل الأعميس بن أم شملة، يعني عمر بن الخطاب^(١١)، حسدني أن يكون فتح العراق على يدي.

(١١) نود أن يعلم القارئ النسب بين خالد وعمر بن الخطاب لما لهما من الفضل العميم على العرب عموماً وعلى عرب العراق خصوصاً، فهذا قاهر الامتين في الحروب والقيادة، وهذا قاهر الامتين في الزعامة والرئاسة، فكلاهما زعيان وكلاهما خالدان ما دام للعربي عرق يبيض ولسانه يتلو: (لا كسرى ولا قيصر بعد اليوم).

فخالد بن الوليد بن المغيرة وأم عمر (حتممة بنت هاشم بن المغيرة) فهي ابنة عم خالد خأ. وبالرغم من عواطف الرحم فإن عمر بن الخطاب استعمل الشدة ضد خالد من جراء عمله في حروب مسيلم، كما أن خالداً قابله بالتهديد لشدة هذه، فكان ما كان بينهما مما هو مشهور، ولكن الله سبحانه وتعالى جعلها من خيار الرجال لخير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر!

مهما كتب الباحثون في خالد بن الوليد فهم لا يوفونه حقه، ومهما اطرى عرب العراق على خالد فهم لا يعطونه قيمته.

وقف خالد والابن البار المثنى بن حارثة في الحيرة ليقسما الجيش الذي كتب الله له
الفتحين، فتح سوريا وفتح العراق.

استأثر خالد بأصحاب رسول الله على المثنى فترك له أعدادهم من أهل القناعة ممن لم
يكن له صحبة، ثم نظر فيمن بقي فاخترج من كان قدم على النبي ﷺ وافداً أو غير وافد
وترك للمثنى أعدادهم من أهل القناعة، ثم قسم الجند نصفين، فأظهر بعمله هذا استبداداً
وغمطاً لحقوق المثنى.

وقف المثنى حينئذ وقال: «والله لا أقيم إلا على إنفاذ أمر أبي بكر كله في استصحاب نصف
الصحابة أو بعض النصف وباللَّه ما أرجو النصر إلا بهم، فأنت تعريني منهم؟».

تلكاً خالد قليلاً إزاء إصرار المثنى فأعاضه منهم حتى رضي.

لَمَّى خالد عزيمة أبي بكر وكان معه القعقاع بن عمرو التميمي الذي يصفه أبو بكر
بهذه الكلمة: لا يهزم جيش فيهم مثل هذا.

سلك خالد طريق البرية وكان دليبه ذلك الرجل الذي كان دليل جيشه الخاص لما قدم
غضى فكأنها على ميعاد بأن يربا نتائج الغنيمة التي أرسلها خالد إلى أبي بكر من غضى.

نادى خالد: يا خيل الله اركبي، مشيراً إلى سوريا! فخرج معه المثنى مودعاً، فسلك
الجيش طريق البرية من الحيرة فعين التمر فالوديان التي فيها المياه إلى أن صار في (قراقر) أو
(محيور) فسلم على المثنى قائلاً له: «ارجع رحمك الله إلى سلطانك فغير مقصر ولا وان».

كان على خالد أن يجيب عزيمة أبي بكر بالسرعة الممكنة، وكان عليه أن ينظر إلى المواقع
التي يجتازها كقائد جيوش، فأمامه طريقان: الطريق العام وهو مملوء بقوة الأمتين على التخوم
الفارسية - الرومانية، وقد خبر اشتراكهما في الدفاع في وقعة الفراض، والطريق الثاني وهو
طريق البادية الذي يستعمل للبريد، وهو طريق محضوف بخطر العطش لا ماء فيه ولا تجتازه
قوافل الجيش إلا بخمسة أيام.

رأى جيشه كنفسه بعزمه وقوة إيمانه، ورأى دليبه رافعاً الطائي لا تقل تلبيته لعزيمة أبي
بكر عمًا نجيش في جوانحه لأن كليهما خبرا أبا بكر منذ حين، ولأن كليهما يجملان قلباً ملؤهما
الإيمان باللَّه والطاعة لأبي بكر.

رأى خالد أن أفيد الطرق ما كان قصيراً، وأنفع العمل ما كان سريعاً، فوقف في
(قراقر) وأخذ يتكلم أمام جيشه ليزيدهم إيماناً لإيمانهم ويعطيهم قوة لقوتهم، فقال: «لا يختلن
هديكم، ولا يضعفن يقينكم، واعلموا أن المعونة تأتي على قدر النية، والأجر على قدر الحجة، وان المسلم لا
ينبغي له أن يكثر بشيء يقع فيه مع معونة الله له» فقالوا له: «أنت رجل قد جمع لك الخير فشانك».

قطع خالد الطريق من (قراقر) إلى (وادي سوى) فكان الفراض بعيداً عنه، فأقى الروم
من خلفهم وكانت عملية شاقة وكانت سيراً خطراً، لولا إيمان خالد، ولولا طاعة الجند له،
ولولا ذلك العامل الروحاني الذي دفع العرب لأن يقولوا: (لا كسرى ولا قيصر بعد اليوم).

أخذ خالد وجنده العراقي يقحمون القلاع الرومانية ويدكونها واحدة تلو الأخرى فسقطت (أرك) وتلتها (تدمر) ثم (القريتين) و(حوارين) و(قصم) و(مرج راهط) فبصرى إلى أن أتى الجيش العربي في اليرموك.

استلم قيادة الجيش خالد بن الوليد، وكان فيه من الأمراء عدة رجال، ونخص بالذكر عمرو بن العاص صاحبه الذي أسلم معه في يوم واحد، وكان إسلامهما خيراً كثيراً للدعوة إلى الوحدة العربية، وسلاحاً ماضياً في قلوب شيعة كسرى وقبصر، فكانا عز العرب، وكانا علمي القيادة العربية، وكانا بطلي العروبة، وكانا مفخرة من مفاخر العالم العربي، وكانا أليفين في إسلامهما، منتصرين في أعمالهما، شهيرين في آثارهما، هذا في تخوم الجزيرة من الشرق، ونعني به (العراق)، وهذا في تخوم الجزيرة من الغرب ونعني به (مصر)، وكلاهما يد واحدة في اليرموك، وكلاهما دعامة النصر في انتصارات الجيش العراقي الذي فتح اليرموك والشام معاً.

بشّر العرب (*)

الشيخ محمد عبده

«تتجه الأذهان الآن الى العمل للوحدة العربية، وتوثيق الروابط الثقافية والاقتصادية والقومية بين الناطقين بالضاد، وفي هذه الكلمة يشرح المرحوم الشيخ محمد عبده فوائد هذه الوحدة، وما يدل عليه الميل اليها من فآل سعيد، وخير منتظر».

أمران خطيران تحمل عليهما الضرورة تارة، ويهدي اليهما الدين تارة أخرى. وقد تفيدهما التربية، وممارسة الآداب، وكل منهما يطلب الآخر، ويستصحبه بل يستلزمه، وبهما نمو الأمم وعظمتها ورفعتها واعتلاؤها، وهما الميل الى وحدة تجمع، والكلف بسيادة لا توضع. وإذا أراد الله أن يوجد شعباً أودع في أصوله هذين الوصفين الجليلين، فأنشأه خلقاً سوياً، ثم استبقى له حياته بقدر ما مكن فيه من الصفتين الى منتهى أجله.

كل أمة لا تمد ساعدها لمغالبه سواها لتنال منها بالغلب ما تنمو به بنيتها، ويشد به بناؤها، فلا بد يوماً أن تقضم وتهضم، وتضمحل، ويمحى أثرها من بسيط الأرض. إن التغلب في الأمم كالتغذي في الحياة الشخصية، فإذا أهمل البدن من الغذاء وقفت حركة النمو، ثم ارتدت الى الذبول والنحول، ثم أفضت الى الموت والهلاك. وليس من الممكن لأمة أن تحفظ قوامها الا أن تكون متفقة في تحصيل ما تحتاج اليه هيئته. اذا أحسست من أمة ميلاً الى الوحدة، فبشرها بما أعد الله لها في مكنون غيبه من السيادة العليا.

اذا تصفحنا تاريخ كل جنس، واستقرينا أحوال الشعوب ووجودها وفناءها، وجدنا هذه سنة الله في الجمعيات البشرية، حفظها من الوجود على مقدار حفظها من الوحدة، ومبلغها من العظمة على حسب تطاؤها في الغلب. وما انحط شأن قوم، وما هبطوا عن مكائهم الا عند هومهم بما في أيديهم وقناعتهم بما تسنى لهم، ووقوفهم على أبواب ديارهم

(*) نشر في: الهلال، المجلد ٤٧، الجزء ٥ (١٩٣٩)، ص ٤٩٠ - ٤٩١.

ينظرون طارقهم بالسوء . وما أهلك الله قبلاً الا بعد ما رزئوا بالافتراق وابتلوا بالشقاق، فأورثهم ذلاً طويلاً، وعذاباً وبلياً، ثم فناء سرمدياً .

الوفاق تواصل وتقارب يحدثه إحساس كل فرد من أفراد الأمة بمنافعها ومضارها، وشعور جميع الأحاد في جميع الطبقات بما تكسبه من مجد وسلطان؛ فيلذّ لهم كما يلذّ أشيى مرغوب لديهم، وبما تفقد من ذلك فيألمون له، كما يألمون به ويصابون . وهذا الاحساس هو ما يبعث كل واحد على الفكر في أحوال أمته، ليجعل جزءاً من زمنه للبحث في ما يرجع اليها بالشرف والسؤدد، وما يدفع عنها طوارق الشر والغيلة، ولا يكون همه بالفكر في هذا أقل من همه بالنظر في أحواله الخاصة، ثم لا يكون نظراً عقياً حائراً بين جدران المخيلة دائراً على أطراف الألسنة، بل يكون استبصاراً تتبعه عزيمة يصدر عنها عمل يثابر على استكمالها بما يمكن من السعة، وما تحتمله القدرة على نحو ما يكون من استحصال مواد المعيشة بلا فرق، بل تجد الأنفس أن شأن الأمة في المكان الأول من النظر، والدرجة الأولى من الاعتبار، والشؤون الخاصة في المنزلة الثانية منها، ولا تقف في ما تجد عند جلب المصالح ودرء المفاسد لأوقاتها الحاضرة، بل يأخذ العقلاء منها سبلاً من التفكير، ويخترطون سيوفاً من الهمة ليصيبوا من سعيهم شوارد من القوة ويستخرجوا دفائن من الثروة .

إذا بلغ الاحساس من مشاعر أفراد الأمة إلى الحد الذي بيّناه رأيت في الدهماء منهم والخاصة همها تعلو، وشيئاً تسمو، وإقداماً يقود، وعزماً يسوق، كل يطلب السيادة والغلب، فتتلاقى همهم وتتلاحق عزائمهم في سبيل الطلب، فيندفعون للتغلب على الذين يعتدون عليهم كما تندفع السيول على الوهاد، ولا تقف حركتهم دون الغاية مما نهضوا اليه .

قال النبي ﷺ: «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً» وإن المؤمن ينزل من المؤمن منزلة أحد أعضائه، إذا مس أحدها ألم تأثر له الآخر . وجاء في نهيه «لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله اخواناً» . وأندر من شد عن الجماعة بالخسران والهلكة، وضرب له مثل الشاة القاصية تكون فريسة للذئاب .

هذا كله بعد ما أمر الله عباده بالاعتصام بحبله ونهاهم عن التفرق والتغابن، وامتنّ عليهم بنعمة الأخوة بعد أن كانوا أعداء، ونطق الكتاب الالهي بانما المؤمنون إخوة، وطلب من المخاطبين بآياته أن يبادروا إلى اصلاح ذات البين عند التخالف، ثم شدّد في وجوب اصلاح، وإن أدى الى مقاتلة الباغي، فقال: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله»^(١)، وأمر الله بتوحيد الكلمة الجامعة فقال: «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات»^(٢) .

(١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ٩ .

(٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٥ .

الحضارة العربية(*)

عبد الرحمن شهنادر

الأمة العربية أمة عريقة في المدنية لها تاريخ مجيد تغطها عليه الأمم ولا يدانيها فيه أحد من الأقوام السامية فينيقية كانت أم عبرانية أم آشورية أم كلدانية. وإذا جاز للأقوام أن يجروا ذبول الفخر بآلت إلى الأصول التي نهضت بأعباء الانسانية فكفأها شرفاً ورفعة أن ترشح المباحث الدقيقة الأخيرة كل الترجيح أن «هورايي» الشارع العظيم الذي سنّ أول شريعة فنصبها على الفرات منذ أربعة آلاف سنة ونيف هو من أبنائها، وأن «سفر أيوب» المسجل في العهد القديم والمائل في قيمته الأدبية لمدونات «هوميروس» و«دانتي» و«شكسبير» و«ملتون» هو في الغالب من بنات أفكار هذه الأمة الغربية في أطوارها، ناهيك بحضارة تدمر واليمن والنبط، تلك الحضارة التي كانت زاهية زاهرة قرب عصر المسيح أو ما قبله وهي حضارة عربية لا غبار عليها، وأن أحفاد العرب ليظربون أن يروا أساء صمصعة وأبي كرب وأذينة والزباء والحارث مطمورة تحت أنقاض بابل وجوف اليمن وتدمر ووادي موسى منذ ألوف من السنين، وربما ازداد طرب عشاق العربية خاصة أن يسمعو الأستاذ الأثري أحمد كمال يرجع لغة الذين بنوا الأهرام في الجيزة ونصبوا الأنصاب والتماثيل في «ممفيس» ونقرو المدافن في صقارة ورفعوا عمد الكرنك منذ انبثاق فجر التاريخ إلى أصول عربية أيضاً.

وقد كان الدور الذي مثله العرب في القرون الوسطى بعد زوال حضارتهم الأولى لا يقل عن دورهم في القرون الخالية فإنهم تفجروا من الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد وتفجرت معهم آدابهم وتقاليدهم فنشرو الدين الاسلامي الذي تدين به مئات الملايين من الخلق والذي هو أحد الأديان العالمية الكبرى الثلاثة ورفعوا الأعلام العربية على أنقاض الأباطورييتين العظيمتين الرومانية والفارسية وما لبثوا أن اقتبسوا حضارتها، فلم يقفوا تجاهها موقف الأقمار تجاه الشمس يعكسون أنوارها فقط من غير فضل فيهم بل زادوا عليها

(*) نشر في: الهلال، المجلد ٥٠، الجزء ١ (١٩٤٢)، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

ما تأجج في نفوسهم من المشاعر السامية والأفكار العالية. وهذه مكاتب العلم في الشرق والغرب حافلة بمؤلفات من وضعهم يعجب بها حتى ألد أعدائهم. وهذه قرطبة والحمرات والقاهرة ودمشق وبغداد تمثل ناطق بما كان لهم من الفضل.

لا ننكر أن كثيراً ممن دوّن كتبه بالعربية في القرون الوسطى لم يكن عربي الأصل ولكن البيئة التي كتبت فيها تلك الكتب كانت عربية. ومن الغريب أن المؤلف العربي الصريح منهم كأبي عمرو الجاحظ وأبي العلاء المعري وابن رشد والخليل بن أحمد الفراهيدي كان مبتكراً ذا عبقرية خاصة وخطة استقلالية نحن أحوج الناس إليها، في حين كان أكثر الأعاجم لا ينحدرون إلا المنحدر السهل ولا يسلكون إلا المسالك المطروقة، والابتكار كما لا يخفى صفة من صفات الأجناس الراقية التي يتوقف عليها تقدم المجتمع وارتقاؤه في سلم الحضارة.

وعلى كل حال فإننا نرى في الشرق يوم ظهور الدولة العثمانية حضارة لا نخطيء إذا دعوناها عربية لأنها قائمة من أساسها على لغة العرب ودين العرب وشيء كبير من تقاليد العرب مع اعترافنا الصريح بما خالطها من العناصر الأعجمية. وهذا في الواقع سبيل كل فتح وانتصار لأن نتيجة الملاحم الاجتماعية لا تكون فاصلة مثل نتائج الملاحم الحربية بل هي الحاصل المجموع من القوتين الأدبيتين، وقد تنتصر القوة في ميدان الوعي وتخسر في ميدان الاجتماع كما حصل للقبايل التركية الفاتحة التي غزت بلاد الشرق، فإنها دخلت في دين الاسلام وأصبح ستون أو سبعون في المئة ونيف من كلامها عربياً مع تعديلات عظيمة في تقاليدها وعاداتها.

ومن دواعي الفخر أن انتصارات العرب في ميادين العلم والفن والأدب لا تقل عن انتصاراتهم في ميادين الحرب، ومن كان في شك واحتياج الى سجل دونت فيه تواريخ الحضارة فليقلب معاجم اللغات الأوروبية ليستكشف الكلمات العلمية والصناعية ذات الأصل العربي مثل «السمت والنظير والمقنطرات وأسماء النجوم والكحول والقلى والنظرون والجير والشراب والكيمياء»، ليعرف منها فضل العرب، وليصغ الى الشهادتين ينطق بهما المؤذن من على المآذن بصوت عربي في الهند والصين والقفقاس كما في مراكش ومصر والشام.

ذكرى الرسول العربي (*)

ميشيل عفاق

أولاً: الشخصية العربية بين الماضي والحاضر

في مثل هذه الحفلات^(١) يخطر لي دوماً سؤال: ما هي قيمة الكلام؟ لم نعرف في تاريخنا زمناً كثراً فيه الكلام وطغى على كل شيء مثل هذا الزمن الذي نعيش فيه، ومع ذلك فهو أقل العهود حيوية وانتاجاً، فهل يكون الكلام إذاً مساعداً على الشلل والعقم، بدلاً من أن يكون دافعاً الى العمل وخصب النفس؟ هناك فرق جوهري بين الكلام المرتبط بقائله الذي يعبر عن حاصل شخصية حية وعن موقفها الكلي من الحياة، وبين الكلام المنفصل عن الشخصية الذي لا يعني غير ذهن يلهو ولسان يهذر. كان العرب شديدي التأثير باللفظ، لأن الألفاظ كانت عندهم حقائق نابضة مترعة بالحياة، فكان يسمعا القلب لا الأذن، وتجيّب عنها الشخصية كلها لا اللسان وحده، لذلك كان للفظه قدسية وكانت بمثابة تعهد، تربط الحياة وتتصرف بها، سواء حياة الفرد أم حياة الجماعة. فاللفظة التي كانت كالورقة النقدية تمثل قيمة معينة من الذهب، غدت اليوم مجرد قصاصة من الورق ليس وراءها ما يضمنها، فنحن نرى نفساً فقيرة إلى حد العدم تستطيع أن تغرق ما حولها ببحر من الكلام، وليس من يطالب بأن يكون وراء الكلام عمل يضمنه، فلا غرابة في أن تفقد الثقة وتلبس الأمور ويكثر الغش والتلاعب وبالنتيجة الافلاس والفضيحة.

نحن أمام حقيقة راهنة هي الانقطاع بل التناقض بين ماضيها المجيد وحاضرنا المغيّب. كانت الشخصية العربية كلاً موحداً، لا فرق بين روحها وفكرها، بين عملها وقولها،

(*) مستل من: ميشيل عفاق، في سبيل البحث، ط ٢٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٢٢ - ١٣٤. وقد نشر للمرة الأولى عام ١٩٤٣.
(١) خطاب ألقى على مدرج الجامعة السورية في ٥ نيسان / ابريل ١٩٤٣.

أخلاقها الخاصة وأخلاقها العامة، وكانت الحياة العربية تامة ريانة مترعة يتضافر فيها الفكر والروح والعمل وكل الغرائز القوية. أما نحن فلا نعرف غير الشخصية المنقسمة المجزأة، ولا نعرف إلا حياة فقيرة جزئية، إذا أهلها العقل فإن الروح تحفوها، وإن داخلتها العاطفة فالفكر يبنو عنها: أما فكرية جديدة، أو عملية هوجاء، فهي أبداً محرومة من بعض القوى الجوهرية، وقد آن لنا أن نزيل هذا التناقض فنعيد للشخصية العربية وحدتها، وللحياة العربية تمامها. يجب أن تتحد الصلاة مع العقل النير مع الساعد المفتول، لتؤدي كلها إلى العمل العفوي الطلق الغني القوي المحكم الصائب.

كان انتسابنا لأجدادنا الأبطال انتساباً رسمياً لا أكثر، واتصال تاريخنا الحديث بتاريخنا المجيد اتصالاً طفيلياً لا عضويًا. اليوم يجب أن نبعث فينا الخصال ونقوم بالأعمال التي تبرر نسبنا الرسمي وتجعله حقيقياً مشروعاً. يجب أن نزيل ما استطعنا من حواجز الجمود والانحطاط حتى يعود الدم الأصيل المجيد فيتسرب إلينا. يجب أن ننقي أرضنا وسماواتنا حتى تستأنس أرواح الجدود الأبطال فتبهط إلينا وتستطيب الهيمنة فوقنا.

ظللنا زمنًا طويلاً نعيش في جو ثقيل خانق، لأنه كاذب: طلاق بين الفكر والعمل، بين اللسان والقلب، كل لفظة نقولها تحدث جلبة الوعاء الفارغ، ووقراً في الأذن والنفس، لأنها مفرغة من معناها. كل كلمة نقرأها تحدث ارتعاشاً في بصرنا وألماً، لأنها تترامى لنا كالشبح والظل، تذكرنا بشيء انقطع عهدنا به، وهي تحزننا كمرأى طلل هجره ساكنوه. فيجب أن نعيد إلى الألفاظ معناها وقوتها، مقامها وحرمتها، أن نجعل لكل لفظة موقفاً في الحياة يقابلها. أن نجعل اللفظة مخبرة عن عمل قمنا به بعد أن كانت مذكرة بعمل عجزنا عنه، علينا ألا نقول إلا ما نقدر على تحقيقه، حتى يأتي يوم نقدر فيه أن نحقق كل ما نقوله.

ثانياً: الاسلام تجربة واستعداد دائم

ان حركة الاسلام المتمثلة في حياة الرسول الكريم ليست بالنسبة إلى العرب حادثاً تاريخياً فحسب، تفسر بالزمان والمكان، وبالسبب والنتائج، بل إنها لعمقها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطاً مباشراً بحياة العرب المطلقة، أي أنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وممكنتها الغنية واتجاهها الأصيل، فيصح لذلك اعتبارها ممكنة التجدد دوماً في روحها، لا في شكلها وحروفها. فالاسلام هو الهزة الحيوية التي تحرك كامن القوى في الأمة العربية فتجيش بالحياة الحارة، جارفة سدود التقليد وقيود الاصطلاح، مرجعة اتصالها مرة جديدة بمعاني الكون العميقة، ويأخذها العجب والحماسة، فتتشيء تعبر عن اعجابها وحماستها بألفاظ جديدة وأعمال مجيدة، ولا تعود من نشوتها قادرة على التزام حدودها الذاتية، فتفيض على الأمم الأخرى فكراً وعملاً، وتبلغ هكذا الشمول. فالعرب عرفوا بواسطة هذه التجربة الأخلاقية العصبية كيف يتمردون على واقعهم وينقسمون على أنفسهم، في سبيل تجاوزها إلى مرحلة يحققون بها وحدة عليا، ويلووا فيها نفوسهم ليستكشفوا إمكاناتها ويعززوا فضائلها. وكل ما أثمر الاسلام فيما بعد من فتوح وحضارات إنما كان في حالة البذور في السنوات

العشرين الأولى من البعثة، فقبل أن يفتح العرب الأرض فتحوا أنفسهم وسبروا أغوارها وخبروا دخائلها، وقبل أن يحكموا الأمم حكموا ذواتهم وسيطروا على شهواتهم وملكوا أراذلهم. ولم تكن العلوم التي انشأوها والفنون التي أبدعوها والعمران الذي رفعوه، إلا تحقيقاً مادياً جزئياً قاصراً لحلم قوي كلي عاشوه في تلك السنوات بكل جوارحهم، وإلا رجعاً خافتاً لصدى ذلك الصوت السماوي الذي سمعوه، وظلاً باهتاً لتلك الرؤى الساحرة التي لمحوها يوم كانت الملائكة تحارب في صفوفهم، واللجنة تلمع من بين سيوفهم.

هذه التجربة ليست حادثاً تاريخياً يذكر للعبرة والفخر، بل هي استعداد دائم في الأمة العربية - إذا فهم الإسلام على حقيقته - لكي تمه في كل وقت تسيطر فيه المادة على الروح، والمظهر على الجوهر، فتتقسم على نفسها لتصل إلى الوحدة العليا والانسجام السليم، وهي تجربة لتقوية اخلاقها كلما لانت، وتعميق نفوسها كلما طفت على السطح، تتكرر فيها ملحمة الإسلام البطولية بكل فصولها من تبشير واضطهاد وهجرة وحرب، ونصر وفشل، إلى أن تختم بالظفر النهائي للحق والايان.

ثالثاً: حياة الرسول خلاصة حياة العرب

إن حياة الرسول وهي ممثلة للنفس العربية في حقيقتها المطلقة لا يمكن أن تعرف بالذهن، بل بالتجربة الحية، لذلك لا يمكن أن تكون هذه المعرفة بدءاً بل هي نتيجة. فالعرب منذ ضمور الحيوية فيهم، أي منذ مئات السنين يقرأون السيرة ويتربون بها ولكنهم لا يفهمونها لأن فهمها يقتضي درجة من غليان النفس قصوى، وحداً من عمق الشعور وصدقته لم يتوفر لهم بعد، وموفقاً وجودياً يضع الانسان أمام قدره وجهاً لوجه، وهم أبعد ما يكونون عن ذلك.

إن أرواح أبطالنا لتجفونا وتهجرنا منذ زمن طويل، لأن البطولة لم تعد من مزايا العرب المألوفة، ويحشي أن يكون هذا التعظيم العامي للرسول الكريم معبراً عن القصور والعجز أكثر منه تقديراً للعظمة، فقد بعد عهدنا بالبطولة حتى أمسينا ننظر إليها نظرة خوف ورهبة واستغراب كأنها من عالم غير عالمنا، في حين أن التعظيم الحقيقي للبطولة انما يصدر عن المشاركة فيها وتقديرها بعد المعاناة والتجربة، فلا يقدر البطل الا الذي يحقق ولو جزءاً يسيراً من البطولة في حياته.

حتى الآن كان ينظر إلى حياة الرسول من الخارج، كصورة رائعة وجدت لتعجب بها ونقدسها، فعلمنا أن نبدأ بالنظر إليها من الداخل، لنحيهاها. كل عربي في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول العربي، ولو بنسبة الحصاة إلى الجبل والقطرة إلى البحر. طبيعي أن يعجز أي رجل مهما بلغت عظمتة أن يعمل ما عمل محمد. ولكن من الطبيعي أيضاً أن يستطيع أي رجل مهما ضاقت قدرته أن يكون مصغراً ضئيلاً لمحمد، ما دام ينتسب إلى الأمة التي حشدت كل قواها فأنجبت محمداً، أو بالأحرى ما دام هذا الرجل فرداً من أفراد الأمة التي حشد محمد كل قواه فأنجبتها. في وقت مضى تلخصت في رجل واحد حياة امته كلها،

واليوم يجب أن تصبح كل حياة هذه الأمة في نهضتها الجديدة تفصيلاً لحياة رجلها العظيم .
كان محمد كل العرب، فليكن كل العرب اليوم محمداً .

رابعاً: الاسلام تجدد العروبة وتكاملها

رجل من العرب بلغ رسالة سماوية فراح يدعو اليها البشر، ولم يكن البشر حوله الا عربياً فاستجاب للدعوة نفر قليل، وقاومها أكثرهم، فهاجر مع المؤمنين وحرابه المشركون إلى أن انتصر الحق فأمن به الجميع . فملحمة الاسلام لا تنفصل عن مسرحها الطبيعي الذي هو أرض العرب، وعن أبطائها والعاملين فيها وهم كل العرب . مشركو قريش ضروريون ليحقق الاسلام ضرورة المؤمنين له، والذين حاربوا الرسول ساهموا في ظفر الاسلام كالذين ابدوه ونصروه . ان الله قادر أن ينزل القرآن على نبيه في يوم واحد، ولكن ذلك اقتضى أكثر من عشرين عاماً، وهو قادر أن ينصر دينه ويهدي اليه كل الناس في يوم واحد، ولكن ذلك لم يتم في أقل من عشرين عاماً، وهو قادر أن يظهر الاسلام قبل ظهوره بعشرات القرون وفي أية أمة من خلقه، ولكنه اظهره في وقت معين في حينه، واختار لذلك الأمة العربية وبطلها الرسول العربي . وفي كل ذلك حكمة، فالحقيقة الباهرة التي لا ينكرها الا مكابر، هي اذن، ان اختيار العرب لتبليغ رسالة الاسلام كان بسبب مزايا وفضائل أساسية فيهم، وان اختيار العصر الذي ظهر فيه الاسلام كان لأن العرب قد نضجوا وتكاملوا لقبول مثل هذه الرسالة وحملها إلى البشر، وأن تأجيل ظفر الاسلام طوال تلك السنين، كان بقصد أن يصل العرب إلى الحقيقة بجهدهم الخاص ونتيجة اختبارهم أنفسهم والعالم، وبعد مشاق وآلام، وآسى وأمل، وفشل وظفر . أي أن يخرج الايمان وينبعث من اعماق نفوسهم، فيكون الايمان الحقيقي الممتزج مع التجربة، المتصل بصميم الحياة . فالاسلام اذن كان حركة عربية، وكان معناه: تجدد العروبة وتكاملها . فاللغة التي نزل بها كانت اللغة العربية، وفهمه الأشياء كان بمنظار العقل العربي، والفضائل التي عززها كانت فضائل عربية ظاهرة أو كامنة، والعيوب التي حاربها كانت عيوباً عربية سائرة في طريق الزوال . والمسلم في ذلك الحين لم يكن سوى العربي، ولكن العربي الجديد، المتطور، المتكامل . وكما نطلق اليوم على عدد من أفراد الأمة اسم «وطني» أو «قومي» مع أن المفروض أن يكون مجموع الأمة قومياً، ولكننا نخص بهذا الاسم الفئة التي آمنت بقضية بلادها لأنها استجمعت الشروط والفضائل اللازمة كيما تعي انتسابها العميق إلى امته وتتحمل مسؤولية هذا الانتساب، كان المسلم هو العربي الذي آمن بالدين الجديد لأنه استجمع الشروط والفضائل اللازمة ليفهم أن هذا الدين يمثل وثبة العروبة إلى الوحدة والقوة والرفقي .

خامساً: انسانية الاسلام

ولكن هل يعني هذا أن الاسلام وجد ليكون مقصوراً على العرب؟ اذا قلنا ذلك ابتعدنا عن الحق وخالفنا الواقع . فكل أمة عظيمة، عميقة الاتصال بمعاني الكون الأزلية،

تنزع في أصل تكوينها إلى القيم الخالدة الشاملة. والاسلام خير مفتح عن نزوع الأمة العربية إلى الخلود والشمول، فهو إذن في واقعه عربي وفي مراميه المثالية انساني. فرسالة الاسلام إنما هي خلق انسانية عربية.

إن العرب ينفردون دون سائر الأمم بهذه الخاصة: إن يقظتهم القومية اقترنت برسالة دينية، أو بالأحرى كانت هذه الرسالة مفضحة عن تلك اليقظة القومية. فلم يتوسعوا بغية التوسع ولا فتحوا البلاد وحكموا استناداً إلى حاجة اقتصادية مجردة، أو ذريعة عنصرية، أو شهوة للسيطرة والاستعباد. بل ليؤدوا واجباً دينياً كله حق وهداية ورحمة وعدل وبذل، أراقوا من أجله دماءهم، واقبلوا عليه خفافاً متهللين لوجه الله. وما دام الارتباط وثيقاً بين العروبة والاسلام، وما دمنا نرى في العروبة جسماً روحه الاسلام، فلا مجال اذن للخوف من أن يشتت العرب في قوميتهم. انها لن تبلغ عصبية البغي والاستعمار. . .

وطبيعي أن العرب لا يستطيعون اداء هذا الواجب الا اذا كانوا أمة قوية ناهضة، لأن الاسلام لا يمكن أن يتمثل الا في الأمة العربية، وفي فضائلها وأخلاقها ومواهبها. فأول واجب تفرضه انسانية الاسلام اذن هو أن يكون العرب اقوياء سادة في بلادهم.

الاسلام كائن حي متميز بملامح وحدود ظاهرة بارزة، والكائن الحي المتميز الراقى في مراتب الحياة يكون هذا الشيء ولا يكون ذاك الشيء، هو يعني هذا المعنى ويناقض ذلك المعنى ويعاديه: الاسلام عام وخالد ولكن عموميته لا تعني أنه يتسع في وقت واحد لشتى المعاني والاتجاهات، بل إنه في كل حقبة خطيرة من حقب التاريخ وكل مرحلة حاسمة من مراحل التطور يفصح عن واحد من المعاني اللامتناهية الكامنة فيه منذ البدء، وخلوده لا يعني أنه جامد لا يطرأ عليه تغير أو تبدل، وتمر من فوقه الحياة دون أن تلامسه، بل إنه بالرغم من تغيره المستمر، ومن استهلاكه كثيراً من الأثواب، وافنائته عديداً من القشور واللباب، تبقى جذوره واحدة، وقدرته على النماء والتوليد والابداع واحدة لا تنقص ولا تفتى، هو نسبي لزمان ومكان معينين، مطلق المعنى والفعل في حدود هذا الزمان وهذا المكان.

فهل يدري أولئك الغيورون الذين يريدون أن يجعلوا من الاسلام جراباً يسع كل شيء، ومعملاً ينتج شتى المركبات والأدوية، انهم بدلاً من أن يبرهنوا على قوته ويحفظوا فكرته من كل تغير طارئ، يقضون بذلك على روحه وشخصيته ويفقدونه مميزاتة الحية واستقلاله وتعيينه، وانهم من جهة أخرى يفسحون المجال لدعاة الظلم وارباب الحكم الجائر، كي يستمدوا من الاسلام أسلحة يطعنون بها مادة الاسلام نفسه، أي الأمة العربية؟ . .

اذن فالعنى الذي يفصح عنه الاسلام في هذه الحقبة التاريخية الخطيرة، وفي هذه المرحلة الحاسمة بين مراحل التطور، هو أن توجه كل الجهود إلى تقوية العرب وانهاضهم وأن تحصر هذه الجهود في نطاق القومية العربية.

سادساً: العرب والغرب

منذ قرن ونصف قرن عاد اتصال الغرب بالعرب بواسطة حملة بونابرت على مصر، وقد رمز هذا الداهية الى ذلك الاتصال بأن علق لوحات كتبت فيها آيات القرآن إلى جانب حقوق الانسان. ومنذ ذلك الحين ما برح العرب (أو الرؤساء الدخلاء على العروبة) يدفعون نهضتهم الحديثة في هذا الاتجاه الأشوه، فهم يجهدون أنفسهم ويرهقون نصوص تاريخهم وقرآنهم ليظهروا أن مبادئ حضارتهم وعقيدتهم لا تختلف عن مبادئ الحضارة الغربية، وانهم كانوا أسبق من الغربيين إلى اعلانها وتطبيقها. وهذا لا يعني الا شيئاً واحداً: وهو انهم يقفون أمام الغرب وقفة المتهم مقربين له بصحة قيمه وأفضليتها. إن الواقع الذي لا محيد عن الاعتراف به هو أن غزو الحضارة الغربية للعقل العربي في وقت جف فيه هذا العقل حتى أسس قوالب فارغة، يسر لتلك الحضارة أن تملأ بمفاهيمها ومعانيها فراغ هذه القوالب. ولم تمض فترة من الزمن حتى انتبه العرب إلى أن ما يخاصمون الأوروبيين عليه هو نفس ما يقول به هؤلاء، وانهم لا يفرقون عن الأوروبيين الا بالكم، كما يفرق القليل عن الكثير، والمقصر عن السابق، ولن يتأخر الوقت الذي يعترفون فيه بالنهاية المنطقية لهذا الاتجاه، أي أن في الحضارة الأوروبية ما يغني عن حضارتهم. فحيلة الاستعمار الأوروبي لم تكن في أنه قاد العقلية العربية إلى الاعتراف بالمبادئ والمفاهيم الخالدة، إذ إن هذه العقلية معترفة بها وقائمة عليها منذ نشأتها. ولكن هي في اغتنامه فرصة جمود العقلية العربية وعجزها عن الابداع ليضطرها إلى تبني المضمون الأوروبي الخاص هذه المفاهيم. فنحن لسنا نخالف الأوروبيين في مبدأ الحرية، بل في أن الحرية تعني الذي يفهمونه منها.

إن أوروبا اليوم، كما كانت في الماضي، تخاف على نفسها من الاسلام. ولكنها تعلم الآن أن قوة الاسلام (التي كانت في الماضي معبرة عن قوة العرب) قد بعثت وظهرت بمظهر جديد هو القومية العربية. لذلك فهي توجه على هذه القوة الجديدة كل اسلحتها، بينما نراها تصادق الشكل العتيق للاسلام وتعاضده. فالاسلام الأممي الذي يقتصر على العبادة السطحية والمعاني العامة الباهتة آخذة في التفرنج، ولسوف يجيء يوم يجد فيه القوميون أنفسهم المدافعين الوحيديين عن الاسلام ويضطرون لأن يعيشوا فيه معنى خاصاً إذا أرادوا أن يبقى للأمة العربية سبب وجيه للبقاء.

سابعاً: شرف العروبة

من هذه المفاهيم الأوروبية التي غزت العقل العربي الحديث فكرتان عن القومية والانسانية فيها خطأً وخطر كبير. فالفكرة القومية المجردة في الغرب منطقية إذ تقر انفصال القومية عن الدين، لأن الدين دخل على أوروبا من الخارج فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها، وهو خلاصة من العقيدة الأخروية والأخلاق، لم ينزل بلغاتهم القومية، ولا أفصح عن حاجات بيئتهم، ولا امتزج بتاريخهم، في حين أن الاسلام بالنسبة الى العرب ليس عقيدة

اخروية فحسب، ولا هو أخلاق مجردة، بل هو أجل مفسح عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة، وأقوى تعبير عن وحدة شخصيتهم التي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر، والتأمل بالعمل، والنفوس بالقدر. وهو فوق ذلك كله أروع صورة للغتهم وآدابهم، وأضحى قطعة من تاريخهم القومي، فلا نستطيع أن نتغنى ببطل من أبطالنا الخالدين بصفته عربياً ونهمله أو ننفر منه بصفته مسلماً. قوميتنا كائن حي متشابك الأعضاء، وكل تشريح لجسمها وفصل بين أعضائها يهددها بالقتل. فعلاقة الاسلام بالعروبة ليست اذاً كعلاقة أي دين بأية قومية. وسوف يعرف المسيحيون العرب، عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الأصيل، أن الاسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصوا على الاسلام حرصهم على أئمن شيء في عروبتهم. واذا كان الواقع لا يزال بعيداً عن هذه الأمنية، فإن على الجيل الجديد من المسيحيين العرب مهمة تحقيقها بجرأة وتجرد، مضحين في سبيل ذلك بالكبرياء والمنافع، اذ لا شيء يعدل العروبة وشرف الانتساب اليها.

ثامناً: الانسانية المجردة

أما الخطر الثاني وهو خطر الفكرة الانسانية المجردة على النمط الأوروبي، فيؤدي في نتيجته العميقة إلى اعتبار الشعوب كتلاً من البشر جامدة متجانسة، ليس لها جذور في الأرض، ولا يؤثر فيها الزمن، فيمكن أن تطبق على واحد منها الاصلاحات والانقلابات التي تنشأ من حاجات واستعدادات شعب غيره.

وبعد، فهل يحسب أصحاب النظريات الثورية في الاقتصاد والاجتماع انه بإصاقهم ثاراً من الشمع على عود جاف ينفخ الروح في هذا العود، ويجعل منه شجرة حية؟ لا يكفي أن تكون النظريات والاصلاحات معقولة في حد ذاتها، بل يجب أن تتفرع تفرعاً حياً عن روح أعم هي لها منبع وأصل. يظن بعضهم اليوم ان ادخال الاصلاحات المختلفة على وضع العرب يكفي ليعتد الأمة. ونحن نرى في هذا مظهراً من مظاهر الانحطاط، لأنه نظرة معكوسة، ووضع الفرع مكان الأصل، والنتيجة مكان السبب. فالواقع أن هذه الاصلاحات فروع لا بد لها من أصل تنتج عنه كما تخرج الأزهار من الشجرة، وهذا الأصل نفسي قبل كل شيء: هو ايمان الأمة برسالتها، وايمان ابنائها بها. في الاسلام، كان الايمان بإله واحد هو الأصل، وعنه تفرعت كل الاصلاحات التي طرأت على المجتمع العربي وقلبته. ولم يكن المسلمون الأولون في مكة يدرون أن موافقتهم على توحيد الله والايمان باليوم الآخر ستقودهم إلى الموافقة على كل التشريع الذي فصله الاسلام فيما بعد، ونراهم مع ذلك يطبقون هذا التشريع تطبيقاً عفويّاً، طوعياً منطقيّاً، لأن موافقتهم الثانية كانت ضمنية في الموافقة الأولى على الايمان باله واحد، فكل ما يأمر به هذا الاله هو حق وعدل.

ومهما قيل في تدخل العوامل السياسية والاقتصادية في مناهضة قريش للاسلام يبقى العامل الرئيسي عاملاً دينياً، أي فكرياً. وأن الأحدين اليوم بالطريقة المشوهة في تحليل الدين

تعليلاً مادياً ليخالفون واقع التاريخ والنفس الانسانية من جهة، ويطعنون العرب من جهة أخرى في أئمن مميزاتهم: في مثاليتهن. فلقد رأينا قريشاً عندما اضطرتها مصالحها المادية أن تهادن الرسول في صلح الحديبية، تصر على أن تنكر عليه وحيه ودينه الجديد.

فمما تقدم يتضح سبب تعليقنا كل الاهتمام على الشعور القومي العميق الواعي، باعتباره أصلاً، لأنه وحده الضامن للاصلاحات الاجتماعية أن تكون حية فاعلة جريئة، منسجمة مع روح الشعب وحاجاته، يحققها لأنه يريدنا.

تاسعاً: الجيل العربي الجديد

اننا نحتفل بذكرى بطل العروبة والاسلام. وما الاسلام الا وليد الآلام، آلام العروبة، وأن هذه الآلام قد عادت إلى أرض العرب بدرجة من القسوة والعمق لم يعرفها عرب الجاهلية، فما أحرارها بأن تبعث فينا اليوم ثورة مطهرة مقومة كالتي حمل الاسلام لواءها. وليس غير الجيل العربي الجديد يستطيع أن يضطلع بها ويقدر ضرورتها، لأن آلام الحاضر قد هيأتها لحمل هذه الثورة، وحبه لأرضه وتاريخه قد هداه لمعرفة روحها واتجاهها.

نحن الجيل العربي الجديد نحمل رسالة لا سياسة، إيماناً وعقيدة لا نظريات واقوالاً. ولا تخيفنا تلك الفئة الشعبية المدعومة بسلاح الأجنبي، المدفوعة بالحقد العنصري على العروبة، لأن الله والطبيعة والتاريخ معنا. انما لا تفهمنا، فهي غريبة عنا، غريبة عن الصدق والعمق والبطولة، زائفة مصطنعة ذليلة. لا يفهمنا الا المجربون والذين يفهمون حياة محمد من الداخل، كتجربة أخلاقية وقدر تاريخي. لا يفهمنا الا الصادقون، الذين يصطدمون في كل خطوة بالكذب والنفاق، والوشاية والنميمة، ولكنهم مع ذلك يتابعون السير ويضاعفون الهمة. لا يفهمنا الا المتألمون، الذين صاغوا من علقم أتعابهم ودماء جروحهم صورة الحياة العربية المقبلة، التي نريدها سعيدة هانئة، قوية صاعدة، ناصعة تتألق بالصفاء. لا يفهمنا الا المؤمنون، المؤمنون بالله. قد لا نرى نصلي مع المصلين، أو نصوم مع الصائمين، ولكننا نؤمن بالله لأننا في حاجة ملحة وفقر اليه عصيب، فعبئنا ثقيل وطريقنا وعمر، وغايتنا بعيدة. ونحن وصلنا إلى هذا الايمان ولم نبدأ به، وكسبناه بالمشقة والألم، ولم نرثه ارثاً ولا استلمناه تقليداً، فهو لذلك ثمين عندنا لأنه ملكنا وثمره اتعابنا. ولا أحسب أن شاباً عربياً يعي الفساد المتغلغلة في قلب امته، ويقدر الاخطار المحيطة بمستقبل العروبة تهددها من الخارج وخاصة في الداخل، ويؤمن في الوقت نفسه أن الأمة العربية يجب أن تستمر في الحياة، وأن لها رسالة لم تكمل اداءها بعد، وفيها إمكانات لم تتحقق كلها، وأن العرب لم يقولوا بعد كل ما عليهم أن يقولوه، ولم يعملوا كل الذي في قدرتهم أن يعملوه، لا أحسب أن شاباً كهذا يستطيع الاستغناء عن الايمان بالله، أي الايمان بالحق، وبضرورة ظفر الحق، وبضرورة السعي كيما يظفر الحق.

الجيل العربي الجديد(*)

ميشيل عفلق

في حالة رقي الأمة وقوتها تخف مسؤولية الفرد، إذ يكون قادراً على نفعها عاجزاً عن الإضرار بها، ولا يكون ثمة تناقض أو اختلاف كبير بين نفعه لها وانتفاعه منها، بل تنسجم المنفعتان في أكثر الأحيان. وبتحقيق الفرد شخصيته تتحقق شخصية أمته، وبقيامه بعمله الخاص يخدم الحياة العامة، وعندما يساهم في أوقات معينة ومناسبات محدودة في العمل العام، يعرف أن مساهمته إذ تضاف إلى مساهمة الآخرين تؤدي بصورة أكيدة إلى النتيجة العامة المطلوبة أو ما يقاربها.

ذلك أن الأمة في هذه الحالة تسيطر على مصيرها وظروفها الى حد كبير، فحياتها ايجابية، دافقة، وهي تصعد وكأنها من قوة اندفاعها في نزول. والفرد محمول على تيارها في هذا الصعود يخدمها بلا عناء ولا تكلف.

أما في حالة التأخر والضعف فتتضخم مسؤولية الفرد، إذ يرى كل حركة من حركاته قادرة على الأضرار بأمته، في حين تصبح خدمتها شاقة متعذرة، فاهتمامه بحياته الخاصة ونفعه الخاص لا يكون إهمالاً للخدمة العامة فحسب، بل في أكثر الأحيان موجهاً ضدها. ولا يعود الفرد خلية في جسم الأمة، إذا تغذى غذاها في الوقت نفسه، بل خصماً لهذا الجسم لا يقوى الا من ضعفه ولا يسمن الا من جوعه. وإذا أراد أن يدخل الحياة العامة رأى بعد حين أنه بالرغم من رغبته الخالصة في الخدمة، منقاد بمنطق قاهر خفي لأن يسخرها لنفسه ومصالحته، ويعيش منها وعليها، بعد أن كان ينوي تسخير نفسه وعيشه لنفعها ولخدمتها، ويتضح له أن مساهمته في العمل العام بغية ابعاله إلى هدف مشترك واحد للأمة، لن تؤدي

(*) مستل من: ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط ٢٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٥٠ - ١٥٧. وقد نشر للمرة الأولى عام ١٩٤٤.

عندما تضاف إلى مساهمة الآخرين، إلا إلى وصول بعض الأفراد إلى أهداف خاصة مختلفة، أي إلى إبعاد الأمة عن هدفها المطلوب.

ذلك أن الأمة في هذه الحالة مسيرة منفعة، خاضعة لسلسلة من العوامل والظروف البعيدة والقريبة، الداخلية والخارجية. فبين ظروف الأمة ومصالحها، بين قدرتها وإرادتها تضارب وتناقض. أي أن عملها عكس نفعها، وواقعها نقيض حقيقتها. وإنما تقدر ما لا تريد وتريد ما لا تقدر عليه، فحياتها سلبية وتيارها غائر، إذا تصدى له الفرد شد إليه وغار معه. في مثل هذه الحالة لا يجدي علم بعض الأفراد وكفاءتهم وإخلاص بعضهم الآخر ونزاهته، وغيره الغيورين وتضحيات المضحين، لأن الآلة الكبرى قادرة أن تتحمل مثل هذا الشذوذ لتتمثله وتمضممه وتطبعه بحركتها وتحوله إلى غذاء لها بعد حين، كما يقدر المجتمع الراقي السليم على تحمل بعض الفاسدين وحتى على الافادة من فسادهم.

وكل علم يبقى ضمن اطار هذه الآلة هو ناقص، وكل اخلاص مشوب، وكل نزاهة مشتبهة. ولو كان العلم صحيحاً لفك صاحبه من إسار هذه الآلة وأخرجه من سجنها ووضع في موضع حر مجرد يشرف منه عليها ليحيطها بنظرته ويفهم سر تركيبها، ليعرف كيف يهدمها. ولو كان الاخلاص تاماً لدفع صاحبه إلى الانفصال عنها والتمرد عليها بدلاً من تدعيم قوة الفاسدين. ولو كانت النزاهة حقيقية لحرص صاحبها على نظافة أمتة أكثر من حرصه على نظافة سمعته.

إن حالة كهذه تجرف وتشل وتقطط العدد الأكبر. ولكنها قد تخلق افراداً قلائل وحيدون يصمدون ويعاكسون سيرها، فعندما يتخلى العدد الأكبر عن مسؤوليته يظهر هنا وهناك الفرد الذي يتحمل كل المسؤولية، أي مسؤولية الكل، وهذه خطوة أولى ومربية لأولئك الأفراد يجب أن يعقبها تعارفهم وتوحيد جهودهم، حتى يكونوا القوة التي تحدث في نفوس الآخرين الثقة والاطمئنان إلى أن كل جهد ينصب في هذه القوة مثمر، وأنها القوة الوحيدة التي تثمر فيها الجهود. فالعمل ليس عادياً أنياً، بل تاريخياً، وليس سياسة بل رسالة لأنه مكلف بتصحيح انحراف عصور عديدة ماضية، وتهيئة انبعاث للأمة يؤدي أكله في عصور عديدة مقبلة، وليس ينجح فيه جهد فرادي واسلوب سطحي واعداد مرتجل، فلا بد اذن من جيل بكامله مهياً لأن يبذل في النضال ويستثمر فيه الى نهايته.

اننا اذ نذكر الجيل العربي الجديد نعني به جيلاً لم يتحقق بعد وإن تكن له في واقعنا إمكانات، ومن العيب أن نتنظر ظهور هذا الجيل اذا لم تظهر فكرته. فالصفة المميزة له أنه فكرة كله، وان عمله اشعاع لفكرته. فاذا لم تكن لم يكن. ثمة عمل يترسب منه ما يشبه الفكرة فهي من بقايا العمل وكدره وتفسخه، كعذر وتبرير. لذلك هي أسوأ ما فيه وهي دوماً دونه، ليس العمل اشعاعاً لها بل هي تقطير لظلمته.

ولا يفهم من الجيل الجديد أنه جيل الشباب اذ ليس الشباب فكرة، بل هو شرط مناسب لنموها، وقد يكون من الشباب من هم أشد من الشيوخ عداوة ومناقضة للجيل الجديد، لذلك لن تتحقق الفكرة العربية الجديدة الا في نوع معين من الشباب. واهمال هذا

الفريق أدى إلى فشل كل محاولات البعث التي قامت منذ سنين وما تزال لأنها اكتفت من الشباب برابطة السن وبرابطة أخرى لا تقل عنها خداعاً: الثقافة الاصطلاحية. فالجيل الجديد يشترط أيضاً وجود فهم معين للثقافة ونوع معين من المثقفين.

إن الوهم الذي ينسب إلى السن الشابة قوة خارقة في حد ذاتها هو نفسه الذي ينتظر انتهاء الجيل القديم وموت آخر ممثل له. في حين أن هذا الجيل ليس مجرد أجسام مسنة، بل هو روح وتقاليد قادرة أن تتجسد في الأجيال الشابة إلى ما شاء الله. فكما أن الجيل الجديد لا يوجد إلا متى وجدت فكرته، كذلك الجيل القديم لا يموت ما لم تمت روحه وتقاليد، أو بالأحرى ما لم تقتل بظهور الروح التي تنفيها. وهذا يعني أن كل اصلاح لا يتناول الفكرة الأساسية لحياة الأمة هو سطحي فاشل وبالتالي ضار، وكل معالجة تهمل الجذر لتلهي بالفروع هي اضاءة وقت. ومن هذا القبيل اهتمامنا الذهني (بالأخلاق) وفشلنا العملي فيها، فنحن نحسبها سبباً وهي نتيجة، وما الفضائل المتعددة والمتنافرة أحياناً التي نطيل في ذكرها كلما كتبنا أو خطبنا الا نتيجة طبيعية لموقف حيوي يجب أن يبيئه الفكر. وأن هذه النظرة المعكوسة لتظهر في فهمنا ماضيها المجيد أو حياة أبطالنا، فنحن ننظر إلى الأبطال من خلال ضعفنا وانحطاطنا، لذلك نحملهم احمالاً من الفضائل لا يتناسب ثقلها مع ما كان لحياتهم من عفوية وطلاقة وتدق، ولا يتفق تعددها مع ما كان لشخصيتهم من وحدة رائعة.

اذن فنحن لا نطلب جيلاً مؤمناً مخلصاً جريئاً صبوراً مضحياً فعلاً بل نطلب جيلاً جديداً، أي أن يكون له موقف حيوي جديد يستنبع هو نفسه الفضائل التي يتضمنها ويحتاج إليها. إن هذا الموقف لن يكون الا موقفاً فكرياً يمكن تحديده هكذا:

١ - لا نهضة الا من الداخل، من داخل الانحطاط، تنبعث منه لتنفيه، وتستكشف اتجاهه لتعكسه، والجيل الجديد سيخرج من الواقع الفاسد ولكنه سيكون نقيضه، سيولد منه وينفصل عنه. وهو نتيجة الألم، ولا يشعر بألم الفساد الا من عاش فيه لا منه.

٢ - ولكن الفساد لا يؤلم دوماً ولا يؤلم أياً كان: فالألم قد يخلق ويوضح ويرهف ويحسم ويملاً بالمعنى ويعطي اتجاهاً. فلا بد من ألم شديد فيه معنى وله اتجاه.

٣ - إن معنى الألم واتجاهه متوقفان على نوع الأحكام التي يصدرها الجيل الجديد. وحياة هذا الجيل متوقفة على حكمه، لذلك وجب أن يكون حكمه حياً.

من صفات الجيل المنحط أنه يحكم على الحاضر حكم مؤرخ، أنه مفسر لا مؤثر، يحول الأسباب إلى أعدار، وقد يحول الأعدار إلى مبادئ فلسفية وقواعد أخلاقية. ليس من ضرر في أن يكون حكمنا اليوم على الجاهلية حكماً تفسيرياً فنستكشف فيها فضائل ونجد لعيوبها أعداراً، ولكن الاسلام حكم عليها حكماً حياً وهكذا أدى مهمته. فالذين يحكمون على الجيل القديم هذا الحكم التفسيري هم منه وإن كانوا شباباً يافعين، لا بل هم دونه لأن القصور الذي اضطر اليه الجيل القديم اضطراراً تعمده جيل الشباب تعمداً. وبما أن

التحقيق هو دون المثال دوماً، فالجيل الذي يتخذ من النتائج التي وصل اليها الجيل السابق مثلاً وغايات سيكون حتماً دونه في الخلق والعمل معاً.

فالغرة على الجيل الجديد أي على المستقبل، تفرض أسلوباً معيناً في وضع المسائل وعرضها ومعالجتها، لأن ثمة فرقاً كبيراً بين وضع المسألة بشكل يوصل إلى إيجاد أعداء ومسوغات أو فضائل وحسنات للجيل القديم، وبين وضعها بشكل يوصل إلى تكوين عقيدة ومثل ومفاهيم تمكن الجيل الجديد من القيام بمهمته التاريخية.

٤ - ولا يكون حكم الجيل الجديد حياً الا اذا كان له في فكره ونفسه مجتمع مثالي يستمد منه قيمه ويسأله الحكم على تفكيره وعمله. فالمجتمع الواقعي يهدد الشباب بأكثر الخطر اذ هو من جهة يرشحهم لمهام الابطال، ومن جهة أخرى يرضى منهم بأبسط الأعمال. فلا بد من الترفع والتغاضي عن المقاييس الواقعية ومن استلهاهم مقاييس المهمة التاريخية، أي المقاييس الخالدة. فالخلود ليس سير الحاضر إلى المستقبل، بل نقل المستقبل إلى الحاضر. وأن ابطال العروبة في الماضي المجيد لم يخلدوا لأنهم قاموا بالأعمال العظيمة، بل قاموا بالأعمال العظيمة لأنهم كانوا في حياتهم يعيشون في نطاق الخلود.

٥ - كل ما تقدم يوصل إلى هذه النتيجة: ان الجيل الجديد لن يكون الا بانفصاله عن الجيل القديم لا في الزمن الاصطلاحي، بل في الزمن النفسي والجوهر، أي في أصل الفكرة ونظام تكوينها وصلتها العضوية بمعتقداتها. هكذا نعتبر أصغر تلميذ قابل لأن تتجسد فيه الفكرة العربية الجديدة أئمن وأنفع لأمتة من أكبر سياسي حافل العمر بالحوادث والتجارب والخدمات. عند ظهور الاسلام كانت قيمة المسلم في كونه مسلماً لأن فكرة الاسلام كانت كفيلة برفعه إلى مستواها، وكان فساد الشرك في كونه مشركاً بصرف النظر عن مواهبه وفضائله، لأن فكرة الشرك كفيلة بخفضه إلى دركها وتهديم هذه الفضائل وتبديد تلك المواهب. ذلك هو الفرق بين فكرة خلافة وفكرة عقيدة.

الانفصال هو النظرة الصحيحة إلى الاتحاد الصحيح، لأن الاتحاد لا يكون في الكم بل في الجوهر والدم، واذا كان الاتحاد الكمي في حالة سلامة الجوهر قوة، فإنه يعني الضعف والفوضى عندما يكون الجوهر مفقوداً أو مشوباً. ففي حالة الأزمات الخطيرة التي تتناول جوهر الحياة ينشأ بين الكم والكيف تناقض وتضاد ويتميز العنصر الصالح بخلوه من العناصر الأخرى، وبخوفه ونفوره منها وتخوفه وتنفيره لها، أكثر من تميزه بجمعها واجتذابها. في وقت من الأوقات، وقبل البعثة، كانت الأمة العربية مجرد فكرة ومثال لا يقابلها في عالم الواقع شيء ولا يحققها شخص حي. لذلك كانت قوية لأنها رفضت أن تتساهل وتقبل بواقع لا يلائمها وانتظرت حتى ابدعت واقعاً من فكرها ودمها واحشائها.

وفي وقت آخر عند البعثة كانت الأمة العربية رجلاً واحداً، وكان هذا الواحد كافياً ليمثلها في ذلك الحين وإلى ألوف السنين.

فالأمة ليست مجموعاً عددياً بل فكرة تتجسد في هذا المجموع كله أو بعضه، والأمم لا

تنقضى بتناقض عدد أفرادها، بل بنقص الفكرة من بينهم. وليس المجموع العددي مقدساً في حد ذاته باعتباره عدداً بل باعتباره مجسداً لفكرة الأمة أو قابلاً لأن يجسدها في المستقبل، لأن الفكرة موجودة في حالة البذور في كل فرد من أفراد الأمة، لذلك يحق للذي تتمثل فيه أن يتكلم باسم المجموع. والزعيم في حالات ضعف الفكرة وتقلصها ليس هو الذي يحظى بالأكثرية أو الاجماع، بل بالمعارضة والخصومة، وليس هو الذي يستعيز عن الفكرة بالعدد بل يحول العدد إلى فكرة، وليس هو المجمع بل الموحد، أي صاحب الفكرة الواحدة الذي يفرق عنها وي طرح منها كل ما يخالفها ويناقضها.

الجيل الجديد يؤمن بنفسه لأنه يؤمن بأمة الخالدة، ويؤمن بأمة الخالدة وبقدرتها على أن تغلب انحطاطها، لأنه يؤمن بنفسه: ما دام هو قد خرج منها، فهي قادرة أن تخرج من نفسها، وما دام هو قد ارتفع فوقها فهي قادرة أن ترتفع فوق نفسها، وما دام هو قد انفصل عنها فهي تستطيع بعمله وتأثيره أن تنفصل عن نفسها، نفسها المنحطة الفاسدة لتعود إلى ذاتها الأصلية، لتعود الأمة العربية الخالدة. ولكن كل ذلك يشترط أن يكون ثمة جيل عربي جديد.

موقفنا من تاريخنا(*)

قسطنطين زريق

إن الناظر في النهضات والحركات التي يتمخض بها العالم اليوم يلاحظ أنها، على ما بينها من فروق في الأهداف والوسائل، تتفق في ظاهرة خطيرة حرية بالدرس والاعتبار، هي أنها جميعاً تهتم بالماضي اهتماماً جدياً، وتحاول أن تتخذ منه موقفاً معيناً صريحاً. فالتيارات البشرية الصاخبة التي تتصادم في ميادين هذه الحرب الهائلة تفيض من مبادئ ومذاهب نظرية، لكل منها فهمه الخاص لماضي الإنسانية وتعليله الواضح لسير التاريخ. وكذلك النظم الفلسفية المجردة التي تسود عالم الفكر في هذا العصر؛ فإنها لتعتمد اعتماداً كبيراً على التاريخ الإنساني وتحله مكانه الرفيع في نظراتها الشاملة إلى العالم والحياة.

ولا غرو، فإن العقل البشري قد بدأ منذ أوائل القرن الماضي يتنبه تنبهاً مجدداً قوياً إلى مشاكل التكوّن والتطور في الوجود. فنظرية النشوء والارتقاء بوجوهها المختلفة من دارون إلى وقتنا الحاضر، والديالكتيكية الهيجلية ونقيضتها الماركسية، ومبدأ النزوع الحيوي عند برغسون واتباعه - هذه وسواها كثير - ليست سوى ظواهر لنزعة أساسية في تفكيرنا الحديث: هي ملاحظة ما يبدو في هذا الكون من تبدل وتغير، ومحاولة فهمه، واعتباره حقيقة أساسية في طبيعة العالم وحياة الإنسان. وملاحظة بسيطة لبعض الكلمات والعبارات المترددة على ألسنتنا وأقلامنا في الأيام الأخيرة تؤيد ما أقول بأجلى بيان، فما أكثر ما نتكلم أو نكتب عن الحركات، والنزعات، والتيارات، والاتجاهات، وعن الماضي والحاضر والمستقبل، وعن النسبية والزمنية، والتقدمية والرجعية، وهي عبارات وألفاظ إن دلت على شيء فإنما تدل على هذه النظرية التطورية التحويلية في تفكيرنا الحديث. وبديهي في مثل هذا الجو العقلي السائد أن ينشأ اهتمام شديد بالتقلبات التي رافقت الإنسانية والتي سترافقها في المستقبل، وأن تتضمن المذاهب الفلسفية التطورية القائمة في العالم اليوم نظرات تاريخية شاملة واضحة.

(*) نشر في: عالم الغد، العددان ٢٠ - ٢١ (١٩٤٤)، ص ٥٩٥ - ٥٩٧ و ٦٢٧ - ٦٢٩.

ولهذا الاهتمام التاريخي عامل آخر، هو الاضطراب الاجتماعي والسياسي الذي يتخبط فيه العالم في العصر الحاضر تحبباً يزداد على الأيام تعقداً، وذلك من جراء التقدم في استغلال قوى الطبيعة والنزاع على ما يسترته هذه القوى من موارد وثروات. ومن شأن الاضطراب ان ينبه نشاط الإنسان العقلي، وان يوجهه، في ما يوجهه إليه، إلى استكشاف ما فيه ونش أسس وجوده والبحث عما يستطيع أن يتعلق به من أصول حياته. ونحن إذا نظرنا في ماضي البشرية وجدنا أن أعظم المؤلفات التاريخية، وأبرز المذاهب الفلسفية في تحليل التاريخ، قد وضعت في الآونة التي كانت فيها الأمم تجابه أزمات حادة في حياتها: ازمات تهزها هزاً عنيفاً، فتنبه قواها وتدفعها إلى التساؤل عن ماضيها وحاضرها. فليس من الغريب والعالم يعيش منذ سنوات عديدة في أزمات متلاحقة - بل في أزمة دائمة شاملة - أن يظهر عند مختلف أممه وطبقاته هذا الوعي التاريخي السائد القوي .

ومهما كان من أمر، فنحن نعيش في وسط هبة قومية جامحة، وفي دور انتقال حاسم من نظام اجتماعي طال به الزمن إلى نظام آخر جديد. وها اننا في شتى أعمالنا ونزعنا الفكرية نبدى اهتماماً عاماً في تاريخنا الماضي، ونستوحى هذا التاريخ في ما نرسم من خطط ومناهج. فحري بنا في هذه الحال إلا نفسح لشعورنا التاريخي هذا مجاله الواسع دون تفحص وتدبر، بل أن نحلله وننقده، كي نعين بالضبط الموقف الذي يجب أن نقفه من تاريخنا، وكى يكون أخذنا عن هذا التاريخ واستيحاءنا إياه عن فكر وبصيرة لا عن مجرد رغبة عاصفة أو شعور طارىء...

ماذا يجب أن يكون موقفنا من تاريخنا؟

أسارع منذ البدء إلى القول إن الفرد أو المجتمع قد يقف من تاريخه أحد موقفين متناقضين: فإما أن يكون هذا التاريخ عبئاً عليه يقيد خطاه ويؤخر سيره، وإما أن يصبح له مصدر وحي ومبعث قوة وهممة ونشاط، فإذا اتخذنا الموقف الأول كان تاريخنا سيداً لنا ونحن عبيده، أما في الحالة الثانية فنصبح نحن أسباده، وبذلك أسباده مقدراتنا وصانعي حاضرنا ومستقبلنا. وهكذا تختلف الأمم فيما بينها، فمن أمم تنوء تحت ثقل تاريخها، إلى أخرى تحمل نفسها بوحى ماضيها إلى آفاق أبعد مما عرفته ومطالب أنبل وأرفع .

فكيف ومتى يكون تاريخنا عبئاً علينا؟ يكون كذلك عندما نجعله مبدأ اهتمامنا ومناط أملنا، فيصبح نظرنا ملتفتاً أبداً إلى الوراء بدلاً من أن يكون متطوعاً إلى الأمام. إن من أسس كيان الإنسان الناهض أن ينفذ بنظره حجب المستقبل رأساً الخطط، ناصباً الأهداف ساعياً إليها بكل جهد وإقدام. ومثل ذلك المجتمع الحي المتحفز، الحريص على أن يكون له وجود في الحياة ومكانة في التاريخ. نقطة ارتكازنا يجب أن تكون في حاضرنا. بل في مستقبلنا. السؤال الأول الذي يجدر بنا أن نسأله هو: ماذا نريد أن تكون حياتنا المقبلة، بل ماذا يجب أن تكون؟ ومن الجواب الواضح الجريء على هذا السؤال الأول نصوصغ آمالنا، ونخرج هذه الآمال بعد أعمالٍ ومشاريعٍ تفرض علينا كل ما نملك من قوة وعزم وإيمان .

لنلق نظرة سريعة على تاريخ البشرية في جهادها الماضي إلى مرحلتها الأخيرة هذه .

ألسنا نرى أن الأفراد الذين أثبتوا مكانتهم في حياة أمتهم أو في تقدم الإنسانية كانوا في جوهرهم أناساً مغامرين مندفعين وراء فكرة مرسومة أو مطعم جذاب خلاب؟ الرواد الذين جابوا البراري وقطعوا البحار متجشمين في سبيل ذلك المشقات والأهوال ومضحين بالمال والراحة بل بالحياة؛ الفاتحون الذين قادوا الجيوش إلى النصر والغلبة وفرضوا إرادتهم النافذة على سواهم من الناس؛ العلماء الذين دفعتهم قوة لا تدرك إلى الغوص عن حقائق الكون واستكناه أسرار الوجود؛ الشعراء الذين سما بهم الخيال إلى أرفع الأجواء وسار بهم التوق والنزوع إلى أبعد الآفاق، الفلاسفة والمصلحون والأنبياء - بل جميع الساعين إلى المبادئ السامية والمثل العليا الذين استولت أفكارهم على قلوبهم، فأخذت عليهم كل ناحية من نواحي حياتهم، وقذفت بهم إلى ميادين الفكر والعمل مناضلين بأشد ما عرفته البشرية من عقيدة وإيمان - هؤلاء جميعاً - ألم يشتركوا في صفة واحدة عامة - صفة المغامرة والاندفاع والإقدام، التي أبرزت مواهبهم وكوامن نفوسهم فوجهتهم وخلقتهم خلقاً جديداً، ثم جعلت منهم خالقي أمتهم وموجهي سير التاريخ؟

أجل، إن قادة الجيش البشري والذين حققوا امكاناتهم الإنسانية إلى أبعد الحدود امتازوا جميعاً بالتطلع إلى الأمام لا بالتلفت إلى الوراء، وعاشوا في المستقبل فالحاضر قبل أن يعيشوا في الماضي. ومثلهم الجماعات التي سادت وتسود اليوم الميدان البشري. لقد كان في لبها وجوهرها جماعات مغامرة رادت مجاهل الفكر ومواطن العمل المنبسطة أمامها وخرجت إلى ما تريد بنشاط لا يعرف الملل وعزم لا يتنابه ضعف أو خور.

أعود فأقول: إن السؤال الأول الذي يجابهنا اليوم إذا حرصنا على أن نكون أمة حية لها مكانة في المعترك البشري الصاخب هو: ماذا نريد أن نكون، بل ماذا يجب أن نكون؟ ما هي الصورة التي نرسمها لحياتنا المقبلة وكياننا الجديد؟ أي نوع من الحياة نود أن نحيا، وأي نظام من العيش يجدر بنا أن نقيم؟

وهنا لامراء عندي في أن مرتكزنا الأول للاجابة عن هذا السؤال هو الغاية التي بلغتها البشرية في حياتها الحاضرة والسبل المنفسحة أمامها لتقدمها المقبل. أو بعبارة أخرى، هو خير ما أنتجه العقل الإنساني ووضعته النفس الإنسانية من نظم اجتماعية وسياسية ومن فكر وعقائد ومثل عقلية وروحية. هذا هو المقياس الصحيح الذي يجب أن نقيس به ما نرجو ونريد، والأساس المتين الذي عليه يصح أن نشيد بناءنا القومي الجديد. إن قافلة الإنسانية قافلة واحدة دائمة السير خلال العصور والأجيال. وقد كان زمن كنا فيه على رأسها وبيدنا زمام قيادتها، ثم قعد بنا ضعفنا الداخلي وألقتنا النوازل الخارجية على جانب الطريق، بينما ظل غيرنا سائراً أجيالاً إلى الأمام، واليوم، إذ نستفيق أرى أن أهم واجب علينا هو أن نستطلع الغاية التي بلغتها تلك القافلة فنقيس بعدنا عنها ونسعى إليها دون تردد أو تأخر. وإذا كانت قيادة القافلة قد تسلمتها في هذه الفترة أيد وعقول أخرى، وهذه الأيدي والعقول قد كشفت عن سبل جديدة للعمل والفكر، فلا ضير علينا في أن نسرع إلى الأخذ منها والتعلم منها حتى لو كانت غريبة عنا أو معادية لنا؛ بل إن مصلحتنا نفسها - بأوسع معاني

المصلحة وأرفعها - تدعونا إلى هذا الأخذ السريع الحازم وإلى أن نجهز أنفسنا بكل ما يتطلبه سرنا الشاق الجديد. فلنقدم إذن على خير ما ولدته الحضارة الحديثة من نظم في العيش، وأساليب في السياسة والاقتصاد، ومذاهب في الفكر، ومنازع للفن والروح، ولنفتح عقولنا وقلوبنا لها جميعاً بلا وجل ولا جفاء.

ولم يكن من دواع ذكر هذه الحقيقة البديهية لولا ما يظهر عند فريق كبير منا في أحيان كثيرة من صدوف عن هذه الحضارة الحديثة ومن كره لها وزهد فيها. وقد يكون هذا راجعاً، كله أو بعضه، إلى ما تحمله هذه الحضارة إلينا من شرور اجتماعية وسياسية. انما الذي تجب ملاحظته أن هذه الشرور ستهاجنا سواء أردنا أم لم نرد، وان سبيل كفاحها ليس في الهرب منها لأنها مدفوعة إلينا بقوة عنيفة ستلحقها بنا أنى كنا، بل تكون مكافحتها الصحيحة الفعالة بالاقبال على ما تحمل هذه المدنية من خير، والنفوذ إلى ما في صميمها من غنى عقلي وروحي، حتى تتكون عندنا المناعة والصلابة والقوة التي بها نتغلب على هذه الشرور ونغاشي موكب الإنسانية الحقيقي، موكب العقل المتقدم إلى آمام الحق وموارد الخير.

لقد بلغ تاريخنا أوجه في طور معين من تقدم البشرية، طور اعتدنا أن ندعوه بـ «العرون الوسطى». وللعرون الوسطى هذه طابع خاص يسم جميع نواحي الحياة المقرونة بذلك العهد. ففي الناحية السياسية حكم استبدادي فردي يخفف من شدته وازع ديني؛ وفي الناحية الاقتصادية، ضعف في الإنتاج، وعجز عن استغلال موارد الطبيعة استغلالاً كافياً، وفروق شاسعة في توزيع الثروة، وفي الناحية الاجتماعية نظام اقطاعي أو قبلي، وحط من قدر المرأة ومقامها، وفي الناحية العقلية نظرة زاهدة في هذا العالم الفاني مصوبة إلى العالم الآخر الباقي، وفكر لم يبلغ من التدرب العلمي المحكم ومن نتائجها الصحيحة المتراكمة الغاية التي يصح الوقوف عندها.

كل هذا قد خرجت منه البشرية إلى نوع من الحياة جديدة، إلى أسلوب في الحكم يضع السيادة في يد الأمة أو الجماعة ويقيد سلطة الفرد الحاكم بقيود شديدة؛ إلى طرق في استغلال الثروة تمكنت باستخدام الآلة واحكام التنظيم من أن تفجر موارد الطبيعة وثرواتها؛ إلى محاولات في توزيع هذه الثروات تبشر بقسط وافر من اليسر والرخاء للجميع في المستقبل القريب؛ إلى نظام اجتماعي يطمح إلى الحرية الحقيقية والمساواة الصحيحة بين أفراد الأمة ويرفع المرأة إلى مقامها اللائق في المجتمع؛ إلى نظرة في الكون والحياة البشرية مبنية على التفكير العلمي الجاد الرصين الناتج عن تفتح أعظم قوة في الإنسان - وهي عقله - تفتحا مستمرًا خلال أجيال طويلة من الجهد والمراس والانتظام. هذا النوع الجديد من الحياة، المتجلي في هذه المظاهر كلها، الموحّد لها في روحها وجوهرها، هو ما عينته عند ذكرى للمدنية الحديثة، وهو نوع يختلف اختلافاً شاسعاً عن ذلك الذي يتمثل لنا في حياة القرون الوسطى.

أقول هذه دون أن انتقص ما في مدنية ذلك العهد من غنى وخير، أو ما تضمنته من العناصر العقلية والروحية الحرية والبقاء والخلود. فقد سجلت حضارتنا العربية الغابرة - ولا شك - تقدماً بليغاً عن كثير من الحضارات السابقة والمعاصرة، كما أنها كشفت عن نواح لها

معناها وقيمتها في عالمنا الحاضر. انما الذي أود تأكيده أن كل مدينة مربوطة على الاجمال
بمرحلة من مراحل التقدم البشري، وانها مهما قطعت وأسرعت لا تستطيع أن تتعدى الحدود
العامة لتلك المرحلة، وان مدينتنا العربية الماضية - على ما فيها من عز ونبل وفخار - قد
مضت وأصبحت اليوم ورائنا بينما أننا الآن متجهون - أو يجب أن نكون متجهين - إلى
الأمم.

وكذلك لا أريد أن يفهم من كلامي أني أوله المدنية الحديثة، أو أعتقد أنها بلغت
الغاية التي ما بعدها غاية أو الكمال الذي لا يدانيه كمال. فلست أقصد إلى شيء من هذا، إذ
إني شاعر، مثل ما شعر الكثيرون بما في هذه المدنية من ضعف وعجز وفساد، وليس لهذه
الحرب الضروس، التي تذهب بالألوف والملايين من الضحايا البشرية، إلا دليل بارز على
الأمراض الروحية المتأصلة التي لا يزال يشكو منها بنو الإنسان. ولكني أوّمن إيماناً أكيداً
بإمكانات هذه المدنية، وبما حققته من تقدم عن المدنيات السابقة، بل أرى من خلال ظلمات
هذه الحرب العاصفة نفسها تابشير عيش جديد للبشرية هو خير مما عرفته في العصور الماضية،
ولكن دون ما ستعرفه في عصورها التالية بفعل جهادها المتقدم الدائم. أني أوّمن بالإنسان
وبهذه القوة العظيمة التي جباه الله بها - قوة العقل - التي يسرت له عن طريق العلم المنظم
المتزايد أنواعاً من العيش وضروباً من الفهم هي أبداً في تقدم وتحسن واكتمال. من أجل هذا
اني أدعو إلى أن توجه اهتمامنا الأول إلى أفضل ما أنتجته المدنية الحديثة، وخصوصاً إلى ما
تفتح لها عن طريق العقل، لكي يكون عملنا القومي عملاً صحيحاً جيداً بالبقاء وقادراً على
الثبات في خضم هذه الحياة.

وقد يتساءل البعض: ما شأن ماضيها إذن، وما موقفنا منه، بعد أن حولنا نظرنا إلى
الأمم وتطلعنا إلى جهة المستقبل؟ أنضرب بتاريخنا عرض الحائط، أنذف به إلى الهاوية
ونتخلى عنه تمام التخلي؟ أتصح هذه الدعوة إلى التطلع الأمامي من شخص يدعي أنه من
طلاب التاريخ العربي، ومن المؤمنين بالفكرة القومية العربية؟ ألا تعد هذه الدعوة خيانة لمهنته
ولذلك التاريخ العظيم الذي جعل البحث فيه مدار عمله ومحور جهاده، وخيانة كذلك
للبعث القومي العربي الذي يؤمن به ويدعو إليه؟

السؤال الرئيسي إذن مزدوج، له ناحيتان: الأولى تاريخية، والثانية قومية.

أما من الناحية التاريخية فلا أجد في هذا الموقف تناقضاً أو خروجاً على التاريخ العربي،
وذلك لسببين: الأول، اني أعتقد تمام الاعتقاد ان ما في تاريخنا المجيد من عناصر خالدة حرة
بالبقاء انما هي منبثقة عن هذه النظرة التقدمية نفسها، وعمّا كان لأجدادنا العرب منها عندما
خرجوا من جزيرتهم وفتحوا عالمهم الأكبر حرباً وديناً وتجارةً وعلماً. لم يكن أولئك الأجداد
بما ورثوه عن جاهليتهم، ولا انحصروا في محيطهم الطبيعي أو العقلي الذي كان يحصرهم إلى
ماضيهم، بل استقصوا عالماً جديداً وخرجوا إليه مناضلين مجاهدين، نظرهم ممتد أبداً إلى
الأبعاد، وعزيمتهم موازية في قوتها وسطوتها لبعث مرامهم وسمو أملهم. خرجوا، وهم في هذه
الحال، إلى بلاد تتحكم فيها دول قد توقفت عن النمو وعجزت عن البقاء لأنها فقدت روح

المغامرة والإقدام، فغلبوها على أمرها وأسسوا ملكاً جديداً لا عهد لهم بمثله في ما سبق من الأيام. خرجوا إلى جبال وصحارى وسهول وبحار فجابوها فاتحين ورواداً وتجاراً لا يخيفهم المجهول الذي ينتظرهم، بل، بالعكس يغريهم وينفت فيهم روح البذل والتضحية، ويجرهم من نصر إلى نصر ومن اكتشاف إلى اكتشاف. خرجوا إلى مدنات تنطوي على أسمى ما توصل إليه العقل البشري حتى ذلك العهد، فلم يجبنوا عنها أو يجفوا أو يتعدوا، بل فتحوا لها صدورهم واحتضنوها، وبذلك استطاعوا أن يزيدوا ما آزادوا إليها ويحتلوا مكائهم في تاريخ العلم والثقافة والحضارة.

وبالعكس تماماً كان شأنهم عندما اخلدوا للعناصر التي ورثوها عن محيطهم السابق والتي لم تعد مجارية للزمن ولا موافقة لحضارتهم الجديدة. ورثوا مثلاً عن حياتهم الجاهلية القديمة عصبية قبلية ومنازعات قيسية يمنية، وهي عصبية إن كان لها مكان في الحياة البدوية فقد أصبحت منافية لملك منظم وامبراطورية واسعة الأرجاء. فكان تمسك العرب بها، وحملهم اياها إلى بلادهم الجديدة من خراسان شرقاً إلى الاندلس غرباً، وعجزهم عن أن يرتفعوا فوقها إلى رابطة قومية أوسع وأمتن. كان هذا كله عاملاً قوياً في ضعفهم وتفككهم وانحطاطهم. كذلك ورثوا عن الجاهلية شعراً له مكانته في عالم الصحراء ولكنه لم يكن يفي كل الوفاء بأغراض مدنية نامية زاهرة، فكان تعلقهم به، وتعصبهم له، واحتذاؤهم اياه احتذاء، يكاد يكون أعمى سبباً في انهم لم يرتفعوا فوقه ولم يكن لهم في تاريخ الأدب تلك المكانة العالمية التي كانت لهم في تاريخ العلم. ففي العلم نراهم في عهد نهضتهم قد ماشوا المدنية في مجراها الرئيس، أما في الأدب فقد انفصلوا عن ذلك المجرى فخف بذلك أثرهم الباقي. حتى في ميدان العلم نفسه - وأعني بالعلم التفكير المنظم على اختلاف مظاهره وتعدد نواحيه - نراهم عندما توقفوا عن الارتداد العقلي للمناطق المجهولة وخضعوا لنير التقليد فاقتصروا على مآثر الماضي واكتفوا باختصارها أو شرحها أو التعليق عليها. عندها قبل انتاجهم وبدأوا يتنحون عن القيادة ويتأخرون عن قافلة البشرية المتقدمة.

وهذا كله - ما أنتج العرب وأبدعوا وما قصرُوا فيه وأخفقوا - يؤيد ما ذهبت إليه من أن كل عمل خلقي باق إنما هو عمل اندفاعي متجاوز لما سبقه. وان التاريخية الصحيحة - أي الابداع التاريخي - تتضمن في جوهرها إلى حد بعيد نقضاً للتاريخ وثورة عليه وتعالياً عنه. نقضاً لا يبقى من هذا التاريخ إلا خصائصه الحية الثابتة، وهي بالضبط، تلك التي كانت في عهدها نقضاً لتاريخها وتمسكاً بمستقبلها قبل ماضيها.

غير إن هذه الثورة على التاريخ ليست من أجل الثورة فحسب: ليست هدامة بل بنائية، ليست مدفوعة من روح خارجة عن هذا التاريخ بل من روح نفسها، من لبه وصميمه، ليست ظالمة بل عادلة، ترى القوة وتعجب بها كما ترى الضعف وتحاربه، ليست عادلة فحسب بل محبة كذلك، تحب الاسلاف لضعفهم كما تحبهم لقوتهم، لأنها تقدر انهم مثلنا بشر، بل لأنهم منا ونحن منهم جسماً وفكراً وروحاً. ومتى توافرت هذه المحبة - هذه العاطفة الصافية المتواضعة القلبية المعطية من نفسها التائفة إلى غيرها - فكل نقد باسم الحق

مهما كان صارماً يقبله الحق كما تقبله الفكرة القومية المنشئة للحاضر والمستقبل ويرضى عنه الاسلاف أنفسهم .

هذه الروح يجب أن ندعو إلى الخلق التاريخي ، إلى المستقبل والاهتمام الحازم بما يجابهنا من مشاكل حية في حاضرنا المضطرب ، وإلى بناء كيان لنا جديد على أساس خير ما عرفته البشرية حتى الآن - واني إذ أدعو إلى هذا بكل صراحة وجلاء - لا اعتبر نفسي خارجاً عن جوهر التاريخ العربي ، بل متمماً أميناً حقيقياً لروحه الصحيحة ، الروح التي دفعته إلى الإقدام والخلق والمغامرة ، والتي انتجت مآثره الثمينة وبدائعه الباقية . وإذا كنت خارجاً على شيء ، فعلى العناصر التي عاقته في سيره ولم يستطع أن يتغلب عليها ويرتفع عنها ، والتي فرضت عليه فيما بعد أن يتأخر عن موكب البشرية وينحط إلى الدرك الذي هو فيه الآن . إني أحيي في هذا الموقف الحاسم من تاريخنا ذكرى أولئك الأجداد الطامحين المغامرين من النبي العربي العظيم إلى الخلفاء ، والقادة ، والتجار والرواد والعلماء ، والفلاسفة والمتصوفين - المعروفين منهم والمجهولين - إلى جميع من ساهم في دفع العرب قدما إلى أسمى من عالمهم القديم . وإلى نوع من الحياة خير من حياتهم السابقة ، وذلك بالتعالى عن الماضي بدلاً من الانكماش فيه ، وبمجاراة تقدم البشرية في شتى نواحيه .

واني أنضم جندياً مكافحاً تحت لواء ما يتجلى عنه هؤلاء القادة من روح الإقدام والاصلاح والتسامي . واعتبر من واجبي كمؤرخ عربي أن أبعث هذه العناصر التقدمية حية في تفكيرهم وأعمالهم واستنطقها ما توحيه إلينا في حياتنا الحاضرة . كما أني أرفع صوتي عالياً بالإنكار لكل ما في تاريخنا من عناصر قيدت تقدمه ، وطوته على نفسه ، وحصرته ضمن نطاق موروث لم يستطع أن يتعالى عنه أو يتسع وراءه ، واعتبر من واجبي كمؤرخ أن أنبه إلى تلك العناصر المهذمة الخارجة عن روح الحضارة العربية الحقيقية ، التي تراكمت وتجمعت على بذور الرقي والنمو في هذه الحضارة فخنقتها . فبهذا المعنى إذن لا تناقض بين النزعة التقدمية والرجوع إلى تاريخنا لاستيحائه في تنظيم حياتنا الحاضرة ، بل إن هذه النزعة متصلة تمام الاتصال بالعناصر الإيجابية الباقية في ذلك التاريخ ، لأنها متممة لهذه العناصر وموافقة لها في الروح والجوهر .

وبمعنى آخر ، أو لسبب ثان ، تتصل هذه النظرة إلى المستقبل بتاريخنا الماضي وتتممه وتستوحيه . فإلى جانب الأركان المتقدمة الذكر التي تتوفر للإنسان بعقله من طريق العلم المنتظم المتراكم ، هناك أركان إنسانية أخرى أقل خضوعاً للتغير والتطور وأشد ارتباطاً بأمشاها في الماضي ، أعني بها الأركان الروحية التي لم يؤثر بها مرور الزمن وتقدم الحضارة تأثيراً كبيراً ، أعني الحب واليغض ، والإيمان واليأس ، واليقين والشك ، والفرح والألم ، وما إلى ذلك من الحقائق النفسية التي تجلت في الإنسان في شتى أدوار حياته . فأجدادنا وصانعو تاريخنا ، رجالاً ونساءً ، أحبوا وأبغضوا وآمنوا وشكوا وتألوا في أيامهم ، كما نحب ونبغض ونؤمن ونشك ونتألم في أيامنا هذه . ولهذا يمكننا عند رجوعنا إلى هذا التاريخ الذي صنعوه أن نستمد غذاءً روحياً من اختياراتهم في الحياة ، فنتقوى بإيمانهم ، ونصبر ونتجدد للشك بمشاركتهم في شكهم .

ونصهر نفوسنا في بوتقة الألم التي صهروا بها نفوسهم . كما أن من واجبتنا أن ننبه إلى ما بدا عندهم من حقد، وحسد، ويأس، وغيرها من مظاهر الضعف الخلقى والروحي فنحاول أن نتجرد منها ونعلو عنها في سبيل تكوين شخصيات إنسانية أفضل وأجدر بأن تقوم بعملنا الجديد . هذا العمل الذي نرجو أن يكون خيراً من عملهم ، وأنقى من عناصر الضعف ، وأبقى على الأيام .

ومع أن هذه الأركان الروحية هي كما ذكرنا عامة للإنسان من حيث هو إنسان ، ولا تنحصر في العرب الماضين بل تظهر في تواريخ غيرهم من الأمم ويمكن أن تستوحى منها ، غير أن الصلة المثينة التي تربطنا بأجدادنا - صلة النسب واللغة والموطن - تسبغ على الاختبارات النفسية التي جازوا مراحلها معنى خاصاً بنا وتجعلنا أقرب إلى أن نتأثر بها ونستمد منها .

ولهذه القوى الروحية أثرها البالغ في أدوار الأزمات والاضطراب ، كالدور الذي نمر به في آونتنا هذه . في مثل هذا الدور حين ينقلب ما حولنا من أوضاع ، وتشبه علينا السبل والغايات ، ونشعر بالأخطار تكتنفنا من كل صوب وناحية ، في مثل هذا الدور ، يحسن بنا أن نستخرج من اختبارات أمتنا في الماضي ما يثبتنا في موقفنا ويشدد عزيمتنا ويمتد أعصابنا وقلوبنا؛ يحسن بنا أن نستمد من الإيمان الذي تبدى بقوة وغزارة في كثير من مجالي تاريخنا ، ومن الجهد والنشاط الذي بذله العاملون الصادقون من أسلافنا ، ومن مظاهر العز والكرامة والنبل التي نتيبها في غابرتنا ، كما يجب أن نعتبر بما تحملت هذه الأمة في الماضي من مصائب وما تجرعت من آلام ، تلك المصائب والآلام التي تفوق كثيراً ما يلّم بنا في هذه الأيام . فكل من درس تاريخ هذه البلاد العربية يدرك قدر ما أصابها من خطوب وأهوال وما عرفت من فنن وأوبئة ومجاعات ، حتى إنه ليعجب أحياناً كيف بقي فيها أحياء إلى الآن وكيف استطاع آباؤنا أن يتحملوا ما رواه المؤرخون من الرزايا والنكبات . فليكن لنا من هذه الآلام التي خبروا قوة تبعث فينا الصبر والشجاعة وطمأنينة النفس ومثانة الأعصاب ، وما أحوجتنا إلى هذه المزاي في الأزمة الضيقة التي نجتازها .

على أن هذه المزاي الروحية - من إيمان ، وصبر ، وشك ، ومجادة - لا تزال بهذا الشكل العام الذي وصفناها به عامة غير محددة . ونحن نريد أن نقف على حقيقة شخصيتنا العربية ، وأن نعرف جوهر كيانتنا الخاص بنا ، ثم ذلك الكيان الذي شعت منه حياتنا ومدنيتنا الماضية ، والذي نرجو باحيائه وتجديده والكشف عن كوامنه أن ننشئ حياتنا ومدنيتنا المقبلة . وهذا هو محك جهادنا القومي . والمحور الذي يجب أن يدور عليه سعينا الفكري والعملية ، لأنه إذا لم تكن لنا شخصية خاصة متميزة عن شخصيات الأمم الأخرى بصفات عقلية وروحية ملموسة محددة ، فلا مبرر لوجودنا كأمة ، ولا رسالة لنا نتفرد بها .

ولكن كيف يمكننا تحقيق هذه الشخصية العربية وبلوغ كنهها؟

يعتقد البعض أن شخصيتنا العربية كامنة فينا ، متعلقة بأعمق غرائزنا وأحاسيسنا ، وإن سبيلنا إلى تحقيقها هو أن نعيش ماضيها وحاضرنا عيشاً صحيحاً متيناً ، وأن ننفذ إلى لب ذلك الماضي وهذا الحاضر ، فننتقل منا هذه الشخصية انطلاقاً مباشراً عفويماً . إنني أخشى هذه

«الشعورية» القومية، ولا أطمئن إليها كثيراً، وأؤثر أن اعتمد بدلاً منها على الإرادة المتنبهة الحازمة التي ترسم خطة الحياة المقبلة وتسعى إلى البناء على أساسها. مستخدمة في سبيل ذلك العقل المدرك الواعي الذي يزن الماضي ويقدره ويفصل بين غثه وسمينه، فيلقي بالأول جانباً دون جبن أو شفقة، ويقبل على الثاني فيستمد منه غذاء للحاضر والمستقبل. وبعبارة أخرى، ان بناء الأمة ليس في نظري عملاً عفويًا يتم بمجرد اتصالنا اتصالاً مباشراً بروحنا الماضية وافساحنا في المجال هذه الروح أن تتجدد من تلقاء نفسها، وإنما هو عمل فيه كثير من الصناعة، الصناعة التي تقوم على النظر والفهم والمشيئة النيرة الحاسمة. ودون هذه الخصائص لا يكون الجهاد القومي جهاداً بالمعنى الصحيح. ان مرادنا ليس الصوفية القومية التي ترفض العقل النظري المتقدم المترقي بل الاشراقية التي تصعد مراقي هذا العقل إلى ذراها، وعندها تسطع علينا أنوار الحق وتلوح لنا بوارق الخير في غمرة من الروحانية الجياشة والشعور المتدفق. وعلى هذا، فنحن الآن نجهل حقيقة الشخصية العربية. وسنظل نجهلها ما لم ندرس تاريخنا عن طريق العقل المدرك المحلل. لنميز ما في هذا التاريخ من عناصر صحيحة حرية بالبقاء، ثم نسعى لاكتساب هذه العناصر اكتساباً عن طريق التفهم والتثقف والمجاهدة العقلية والروحية الدائمة. وهكذا نرى أننا، حتى في إحساننا لشخصيتنا العربية محتاجون إلى ذلك العقل المتفتح الذي يميز الحضارة الحديثة، فلا بأس إذن أن نردد مرة أخرى إن نظرنا إلى ماضينا يتوقف أول الأمر وآخره على نظرنا إلى مستقبلنا وحاضرنا، وعلى ما نحرز من التقدم العقلي والروحي الذي بلغته الإنسانية.

ذكرت في متن هذا المقال أن للسؤال المعترض على العلاقة بين نظرتنا التقدمية الأساسية وبين ارتباطنا بتاريخنا ناحيتين: تاريخيه وقد أوضحتها وبينت موقفي منها، وأخرى قومية. أما من الناحية القومية، فأحب هنا أن أتوجه بكلامي إلى بعض اخواني من القوميين وإلى العائنين للقومية على السواء. فلقد يبدو من المجادلات والمساجلات التي تدور في مجالسنا وعلى صفحات مجلاتنا أن التقدمية والقومية نقيضان لا يجتمعان، وان القومية هي في أساسها حركة رجعية. ولذا أريد أن أوضح بجلاء لا يشوبه أي شك أو إبهام أن القومية كما أفهمها فكرة وعمل تقدميان غايتها رفع هذا الشعب العربي إلى حال خير من حاله التي يتخبط فيها الآن، وخير من حال أجداده في القرون الوسطى حتى في زمن عزهم ومجدهم، وان الفكرة القومية الصحيحة تتجه أولاً إلى المستقبل. ولكنها لا تنكر الماضي، بل تتقوى بعناصره التقدمية، وبما ينطوي عليه من قوى روحية مشددة للعزم حافزة للنهوض، وبما يجلوه من مزايا الشخصية العربية الصالحة للبقاء القابلة للنمو والاكتمال. فلا يتصورن أحد أن التقدمية وقف على المخالفين للفكرة القومية الحاملين عليها، وإنما هي سبيل كل من درس واقع الحياة الحاضرة في ضوء العلم الحديث والفكر النير الحر، وليست الشعوبية والأمية أقرب إليها مما هي العقيدة القومية الصحيحة المتفتحة، العقيدة التي ترمي إلى توفير أكثر الخير لمجموع الأمة على أساس العدل واحترام الشخصية الإنسانية ولكن مع الاحتفاظ بوحدة الأمة وقواها الخاصة وكوامنها الروحية. وكما أعيب على هؤلاء المخالفين إبهامهم الناس انهم احتكروا التقدمية لهم وحدهم دون سواهم، كذلك أعيب على بعض قوميينا انعزالهم عن مجاري الحياة

الحديثة وانفعال نفوسهم عن تطورات الفكر وتقلبات النظم الاجتماعية وتعلق نظرهم أبداً بالأنظمة الماضية، حتى يجيل لمن يسمعهم أو يقرأ ما يكتبون أنهم يطمعون في إعادة الحياة السابقة كما كانت عليه تماماً دون تغيير أو تبدل. ان الاعتزاز بمآثر الماضي يجب أن يقف عند الاعتزاز وحده، وإذا تجاوزه فإلى نقل ما في ذلك، الماضي من الأصول والأركان الباقية المجارية لتقدم الحضارة، دون غيرها من النظم والأوضاع والقيم التي قد يكون لها مبرر أو لأصحابها فخر بها في زمنها، ولكنها عاجزة اليوم عن أن تثبت مكانتها في المجتمع الحديث. فحياتنا الجديدة إذن يجب أن تقام على أساس ما نريدها أن تكون بالنسبة إلى ما يتجلى لنا من حاضر الإنسانية ومستقبلها، مع الاستفادة في الوقت نفسه من القيم التاريخية المساعدة على النمو والتقدم، ومكافحة كل ما يعيقها من قيود الماضي أو الحاضر، أو من أحلام المستقبل المبنية على مجرد الرغبة أو الخيال والضلالة عن جادة العقل الواعي أو العلم الصحيح.

أعود في نهاية مقالي إلى ما بدأت به، وهو ان التاريخ تاريخان: التاريخ عبثاً - إذا صح هذا التعبير - والتاريخ وحياء. واني لحريص كل الحرص على أن يكون تاريخنا في الأزمة القومية التي نجتازها مبعث وحي لنا وإلهام يدفعنا إلى حياة كريمة نبيلة حرة، لا عبثاً ثقيلًا تنوء به عواتقنا وينشل منه نشاطنا. واعتبر أن تبعة هذا الأمر تقع بالدرجة الأولى على طلاب التاريخ العربي والباحثين فيه، فنبوع توجيههم لمن حولهم يتعين الموقف الذي ستتخذه الأمة من تاريخها. وبالتالي مقدار القوة أو الضعف الذي ستستمده من هذا التاريخ. فليبتينوا إذن واجبهما الخطير، وليتخذوا مكانهم هنا في هذا المركز من ساحة الجهاد القومي.

إن من الأفراد والأمم من يكتفي بسرد أخبار الماضين والتغني بمآثر الأولين، أولئك هم رواة التاريخ؛ وفريق يطمح إلى مرتبة أعظم من هذا وأسمى، وهي أن يكونوا بين القوى التي تبني الحياة وتنشئ الأحداث، هؤلاء هم بناء التاريخ. ولسنا نرضى لأمتنا إلا أن تكون من هذا الفريق الثاني - فريق البناء - كما كان العطاء من أجدادنا وكما كانت أمتنا في عهد عزها وزهوها وانتاجها. ولكن هذا لن يتيسر لنا إلا عندما نندفع إلى عوالم المستقبل مغامرين مناضلين، شعارنا أبداً: إلى الأمام، وقد ألقينا جانبا التاريخ الذي هو عبء وقيد. وشاع في نفوسنا التاريخ الذي هو حافظ روحي.

إن القومية العربية فكرة وجهاد تقوت اليوم على مفترق طريقين مختلفين، بل متعاكسين: الأولى تقودنا إلى الوراثة، والثانية تقودنا إلى الأمام؛ الأولى لا ترى من الحاضر والمستقبل إلا بقدر ما يسمح الماضي، والثانية لا ترى من الماضي إلا بقدر ما يسمح المستقبل والحاضر؛ الأولى سهلة واسعة نندفع إليها بيسر ورغبة، والثانية عسيرة ضيقة تتطلب أعظم الجهد وأقصى المشقة؛ الأولى مألوفة والثانية غريبة؛ الأولى محاطة بالتملق والاعراء والثانية مفروشة بالألم والعذاب؛ الأولى تقودنا لا إلى ما يفيد بل إلى ما نحب والثانية تجردنا عن كثير مما نحب في سبيل ما يفيد؛ الأولى مقفلة على نفسها، والثانية مفتوحة إلى الحق والخير أينما كان؛ الأولى تذكيرية روائية والثانية إبداعية بنائية؛ الأولى صوفية شعورية والثانية عقلية ارادية؛ الأولى نكون فيها مسيرين منفعلين والثانية نصبح فيها مسيرين فاعلين؛ الأولى تبقينا

على ما نحن عليه الآن واسطة في يد الأمم الأخرى والثانية تنشئنا غاية يسعى إليها؛ الأولى تجعل منا دار آثار واصدء خافئة لأجماد ماضية والثانية تحدثنا مصنع رجال ومعجم خلق وفتح وابداع. وبكلمة واحدة: الأولى تنتهي بنا إلى أن نكون أمة مستعبدة. ذليلة خاملة، والثانية نخلقنا أمة حرة عزيزة ناهضة.

لوشئت أن أخص أزمة القومية العربية الحاضرة في عبارة واحدة لقلت: إنها هذا الوقوف على مفترق الطريقتين، فأيتها نختار، بل أيتها يختار طلبة العلم وخدمة النور وقادة الرأي فينا؟ لقد قال أحد قادة الأمم المتحاربة إن مستقبل أمته إلى ألف سنة قادمة متوقف على نتيجة هذه الحرب. ولا مغالاة في أن نقول إن مقدرات قوميتنا العربية لعشرات ومئات السنين مربوطة بنوع اجابتنا عن هذا السؤال ومجاهتنا لهذا الخيار.

الحضارة العربية(*)

قسطنطين زريق

- ١ -

إن الموضوع الذي أقوم ببحثه^(١) واسع الأطراف معقد النواحي، لأنه موضوع يتناول حياة جزء كبير من البشرية وما قدّمه هذا الجزء من خدمات إلى الحضارة الإنسانية خلال أعصر عديدة.

وهذا الجزء من البشرية عريق في القدم، وها هم علماء الآثار والمؤرخون يكشفون النقاب يوماً بعد يوم عن المآتي العظيمة التي قام بها العرب القدماء. وبفضل أبحاثهم أخذت الحجب الكثيفة التي حجبت شبه الجزيرة العربية أعصرًا تنقش، فظهر لنا أن بلاد العرب كانت في ما مضى إحدى المراكز الرئيسية للحضارة في العصور القديمة.

إن البذور التي بذرت في القدم السحيق، والتي أبنعت في العصور القديمة والمتوسطة في المراكز العربية المختلفة، والتأثيرات التي كانت الجزيرة العربية عرضة لها من كل صوب، جميع هذه مهدت السبيل للنهضة العربية العجيبة في القرن السابع الميلادي. ففي هذا القرن خرج العرب من جزيرتهم ويوحى من تعاليم نبيهم محمد، ليؤسسوا امبراطورية من أعظم امبراطوريات العالم، ولينشئوا حضارة من أمجد الحضارات التي عرفها التاريخ.

كانت الحدود الجغرافية لهذه الحضارة تمتد من غربي الصين إلى المحيط الأطلسي ومن بحر قزوين إلى أواسط افريقيا. وكانت اللغة العربية التي تعبر عن روح هذه الحضارة اللغة

(*) نشر في: الأبحاث، السنة ٢، الجزء ١ (آذار/ مارس ١٩٤٩)، ص ٣-٢٢.

(١) وهي المحاضرة القيمة التي ألقاها بالإنكليزية د. قسطنطين زريق، نائب رئيس الجامعة الأميركية في بيروت في مؤتمر اليونسكو الذي انعقد في بيروت.

المعترف بها كأداة لنشر الثقافة والعلم. وكان طلاب العلم والنور من جميع أنحاء المعمور يفدون زرافات إلى مراكز هذه الحضارة في سوريا والعراق وفارس ومصر والأندلس وغيرها. وقد سرى أثرها شرقاً إلى بقاع شاسعة، وغرباً في مجارٍ مختلفة إلى أوروبا في العصور المتوسطة ممهداً السبيل، بالاشتراك مع عوامل أخرى، لعصر الاحياء ولقيام الحضارة الغربية الحديثة. وهذه الحضارة هي أس الحضارة التي تقوم عليها الحياة العربية الحديثة والتي تبني عليها الشعوب العربية من ايران إلى الأطلسي. شعوب تحتل بقاعاً من أهم المراكز الاستراتيجية في العالم وطابع هذه الحضارة ظاهر في الشعوب الإسلامية في كل قطر.

ولا شك في أنكم تشعرون معي انه لا يمكن أن تأتي خلال ساعة من الزمن على ذكر جميع النواحي لهذه الحضارة الغنية بثراها، العريقة في قدميتها، الشاسعة في رقعتها الجغرافية. ولو أن لدينا من الوقت متسعاً لكان من الخير أن نسير مجرى هذه الحضارة مبتدئين من الينابيع المختلفة التي غذتها عبر الأقطار التي جرت فيها فأحيتها وانهضتها إلى أن نصل إلى التيارات المتقاطعة والتشعبات المختلفة التي آلت إليها هذه الحضارة. وفي رحلتنا هذه عبر الزمان والمكان نجد عند كل خطوة وعند كل منعطف ما يثير فينا حب الاستطلاع والبحث ولكن يستحيل علينا هذا. فإننا وان قصرنا البحث على ما قدمته هذه الحضارة فعلياً إلى الحضارة العالمية، نجد أنفسنا أمام مجموعة من الحقائق المثبتة التي لا تحتاج إلى جدل، كما واننا نجد أمامنا جملة من القضايا التي لا تزال عرضة للأخذ والرد. فلا يمكن والحالة هذه أن نأخذ بالموضوع من جميع أطرافه، ولن نحاول في هذه المحاضرة أن نسردها بإسهاب قصة الحضارة العربية أو ان تأتي على ذكر خدماتها المتنوعة في حقل الفكر الإنساني.

الواقع إننا لا نرى لهذا ضرورة. فقد انقضت ذلك الزمن الذي كان فيه تاريخ الحضارة العربية محاطاً بالغموض. فقد هتكت بحوث العلماء المؤرخين من جميع الشعوب في القرن الأخير حجب الظلمة عن كثير من نواحي هذه الحضارة، فأصبحت بفضل جهودهم تحتل مكانتها السامية في تاريخ التطور الإنساني.

واليوم وقد أخذت معالم هذه الحضارة بالبروز إلى العيان، بدأ العالم، أو على الأقل العالم المتأدب المستنير يقر بما كان لهذه الحضارة من فضل. وإني احيل منكم من يود الاطلاع على سير هذه الحضارة عبر التاريخ، بشيء من الاسهاب والاجمال، إلى هذه الدراسات التي قام بها هؤلاء الأفاضل من العلماء. أما هدي في فهو النظر إلى الحضارة العربية في ضوء الأهداف التي جمعنا معاً، بمنظار الرجل العصري الذي يسعى إلى توطيد السلام عن طريق التعاون الثقافي، لأن هذه هي الطريقة المجدية لمعالجة هذا الموضوع في الظرف الحاضر. وإني أسأل نفسي: ما هي رسالة الحضارة العربية لعالم اليوم، وما هي رسالتها بصورة خاصة لنا نحن والحكوماتنا في سعيها الحثيث بواسطة اليونسكو لتوطيد السلم والتفاهم؟ هل في تاريخ نمو هذه الحضارة وازدهارها ثم تدهورها، من العبر والعظات ما يسدّد خطانا فنأمن معها شر العثار في سيرنا في هذه المعامرة؟

سأحاول الإجابة عن أسئلة كهذه. وأول حقيقة هي أن نهضة روحية رافقت، إن لم نقل سببت نشوء الحضارة العربية. وقد بدت تباشر هذه النهضة في النصف الأخير من القرن السادس الميلادي، أو ربما قبل هذا الزمن. ولكن كان للنبي محمد ﷺ أن يجمع تيارات هذا الوعي الروحي إلى تيار واحد. وكان جوهر رسالته وحدانية الله والإيمان برسله وأنبيائه الذين كان محمد خاتمهم. وكان وحي الله له خاتمة الوحي. وقد اذكت شخصيته في نفوس أتباعه ناراً وجعلت من أولئك الأشخاص العاديين قادة رجال. وبقيادتهم الحكيمة خرج العرب من جزيرتهم لينشئوا إمبراطورية من أعظم إمبراطوريات العالم وحملوا مشعل حركة دينية إلى شعوب مختلفة ينضم تحت لوائها اليوم أكثر من ٢٥٠ مليوناً من البشر.

إن جهود بعض العلماء الذين حاولوا أن يعللوا نشوء الحضارة العربية على أساس مادي محض، هي في نظري، جهود فاشلة. فانهم نظروا إلى الفتوحات العربية التي قام بها العرب بعد خروجهم من الجزيرة أنها لا تختلف بكثير أو قليل عن تلك الهجرات السامية من الجزيرة العربية التي كانت تفرضا الأحوال الجوية والعوامل الاقتصادية الخائفة. وقد بالغوا في وضع أهمية على عوامل الضعف والتفكك التي تميزت بها الإمبراطورية البيزنطية والفارسية آنذاك. وهم إنما يريدون بذلك الانتقاص من مآتي العرب بوجه عام والتقليل من قيمة العوامل الروحية بوجه خاص. وفي رأيهم أن الفتوحات العربية ليست سوى مجرد حملات عسكرية اقتضتها العوامل الاقتصادية أو العوامل السياسية أو كلاهما معاً.

إن جميع هذه التفاسير التي قد يكون فيها، ضمن نطاق معين، بعض الحقيقة، لا يمكن أن تفسر الأسس الروحية التي قامت عليها النهضة العربية، ولا يمكن لتفاسير كهذه أن تطمس الحقيقة الناصعة وهي أن الحكم العربي والتصرف العربي، والعلوم العربية والخلق العربي، جميع هذه كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدين الإسلامي. وكانت جميع هذه المظاهر الروحية والفكرية تقدمية خلافاً منسجمة مع سير الروح العربية نحو مثل من الحياة أسمى وأشرف. وقد كانت هذه المثل، هذه الرؤى خلال القرنين أو الثلاثة بعد موت النبي محمد ﷺ قوة حية. وكانت حيوية الحضارة وقوة الابداع في الإمبراطورية العربية على أشدهما. ولكن عندما خفتت الرؤى وعندما اكتنف المثل ما حجبها عن الأنظار أصبحت الحياة السياسية عند العرب كفاحاً مريراً بين دولة إسلامية وأخرى، أو بين الأحزاب والشيخ والأعراق البشرية للوصول إلى الحكم والسيطرة. وكان هذا فاتحة عصر التجزؤ والتفكك.

وهذا يصدق على الدين الإسلامي نفسه، الذي كما أسلفنا سابقاً، كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحياة العربية وبالثقافة العربية. فقد كان الدين الإسلامي عندما كان محتفظاً بدوافعه وحوافزه الأصلية، أشبه بخميرة تؤثر في النظام السياسي، وكان الدين يفتح أمام عيون الناس أفاقاً جديدة واسعة في الحياة العملية والتأملية. ولكن عندما اقتصر الدين الإسلامي فيما بعد على مجموعة المعتقدات التي يجب أن يتقبلها الناس عن طريق الإيمان الأعمى، وعندما استحال إلى مجموعة شرائع وقوانين أخلاقية تفرض على الناس لتطبق عن عناية وبقسوة فقد

أصبح - كما يصبح أي دين آخر في ظروف كهذه - وقرأ بدلاً من أن يكون وحياً، وقيداً يشل بدلاً من أن يكون قوة تعتق. هذا التقيد الحرفي يقتل في المرء كل سعي وتقدم.

لا أرغب في مثل هذا الوقت أن أسلك مسلكاً شائكاً في التعليل التاريخي فأحاول ان ازيل ما علق من الأوهام في هذه الناحية من التاريخ العربي، وأعني بها العوامل الروحية والمادية في الحياة العربية والحضارة العربية. فإننا نعلم اليوم أن الحياة الإنسانية كثيرة التعقيد وكثيرة العوامل. عامل يؤثر بالآخر. ونعلم أيضاً انه لا يمكن لعامل واحد فقط - مهما كان ذلك العامل قوياً نشيطاً - ان يعلل ظاهرة الحياة بكاملها. ولكني أود أن أبين بجلاء - وأعتقد انني على صواب في ما أذهب إليه - ان الحضارة العربية، كأية ظاهرة تاريخية مشابهة لها، استمدت قوتها وابداعها من إحياء روحي داخلي في صدور الناس. وقد تجل هذا الإحياء في مفاهيم جديدة للكون وللإنسان، في إيمان أرسخ، وفي آفاق أوسع، وفي ولادة ثانية للشخصية، الشخصية التي تحلم وتفكر وتنشئ حياة جديدة. ولكن ما إن نضب معين هذه الحيوية، ما إن جفّ نبع هذه القوى حتى أخذت هذه الحضارة بالأفول، وظلت قروناً هذه عدتها في حالة سبات. وبكلام آخر إن قصة الحضارة العربية شاهد على تلك الحقيقة البسيطة الأساسية وهي أن الأمة إنما تحيا وتعيش بالرؤى (بكل ما في هذه الكلمة من معنى) وبدونها تموت.

هل في درس تاريخ الحضارة العربية من عبرة لنا اليوم؟ ألسنا جميعاً بندي اهتماماً بمستقبل المدينة الحديثة؟ مشكلة اليوم، لا بل مشكلة الساعة، هي هل بالإمكان انقاذ المدينة من الدمار، أو بالأحرى إنقاذ الحياة الإنسانية نفسها؟ وهل يمكن حفظ القيم الإنسانية وضمان البقاء والاطراد لها؟ ان خطورة هذه المشكلة يجب أن تستحوذ على نشاط اليونسكو ومنظمة الأمم المتحدة. هل هذه المدينة الحديثة في حالة تقدم أم تأخر، في حالة نمو وازدهار أم تفسخ وتقهقر؟ هل نجد في الرجل المصري حافزاً روحياً؟ هل يؤمن بالقيم الفكرية والروحية ويحرص عليها؟ هل يترفع عن الشره والنهم للقوة وعن كل ما من شأنه أن يحط من قدر الكرامة الإنسانية؟

اعتقد انه يمكن أن نحصل على أجوبة أسئلة كهذه إذا تبعنا بروية قصة الحضارة العربية.

إن خلاص المدينة الحديثة يتوقف على هذه الولادة الروحية. فإنه يمكننا أن نوظد أركان السلم، ونضمن للبشرية وسائل الخير والتقدم ونستطيع أن نحتفظ بمثلنا العليا فقط عندما تتغير قلوبنا جميعاً رجالاً ونساءً. واننا إذا عجزنا عن إحداث هذا التغيير في نفوسنا، فلا نفع للاتفاقات السياسية والمعاهدات العسكرية حتى والمؤسسات الشريفة التي نقيمها، كمنظمة الأمم المتحدة، واجرو ان اقول منظمة اليونسكو هذه، فإنها لا تجدي نفعاً. قد تستطيع هذه المؤسسات أن تزيل أخطار الحروب ولو إلى فترة. ولكن لا يمكن أن تقضي على أسبابها. وكما أن الحضارة العربية في العصور المتوسطة ولدت اثر رؤى روحية جديدة، وعادت القهقري

عندما فقدت هذه الرؤى، كذلك ازدهار المدنية الحديثة - لا بل كنه وجودها - يتوقف على مدى فعالية هذه الرؤى واثرها في بعث النشاط ورفع الحياة الإنسانية إلى مراتب سامية .

لم تكن حوافز المدنية العربية وعواملها الخلاقة روحية فحسب، بل كانت عالمية في واقعها وفي غاياتها . أو ربما كان الصواب أن نقول إنها كانت عالمية النزعة بفضل صفتها الروحية . ففي نطاق المعتقدات نجد أن نقطة البدء فكرة وحدانية الله مبدع الكون ومالته، الحاكم الذي يدين الناس حسب أعمالهم، ويبيده أقدار الناس . كل شيء من صنعه وكل شيء رهن ارادته . هو مبدأ النظام والثبوت والنمو في الكون وفي الحياة الإنسانية . وقد يختلف الناس في أعراقهم وبلدانهم، ولكن يجمع بينهم ولاؤهم إلى الله الذي يربط بينهم ويجعل منهم أخوة واحدة في الإسلام . فهناك وحدة أساسية في البشرية، وحدة مصدرها وحدانية الله، مصدر كل شيء .

نعم إن هذه الرابطة اقتصرت على أتباع الدين الإسلامي، ولكن هذا يصدق أيضاً على العالم المسيحي في العصور المتوسطة . فإن كلاً من هاتين الديانتين كانت نظاماً تاماً بنفسه . وكان اتباع الدين الواحد ينظرون إلى اتباع الدين الآخر انهم خارج الحضرة . وكان هؤلاء يعتقدون أن من واجهم تشير أولئك وردهم إلى حضرة الأيمان أو أن الواحد منهما كان يعتقد أن أقطار الآخر نهب له يفتتحها ان شاء . وهكذا نرى أن البشرية لم تكن موحدة لا في الواقع ولا في المعتقد . وبكلام آخر كانت النظرة إلى هذه الوحدة العالمية، أو الوحدة البشرية في العصور المتوسطة تختلف الواحدة عن الأخرى اختلافاً ظاهراً . ولكنني أود هنا أن ألفت أنظاركم إلى أن النظرة العالمية في هذين النظامين، الإسلام والمسيحية، كانت، رغم الفروقات، واحدة في جوهرها، أو على الأقل كان التشابه بينهما أقرب بكثير مما كان بينهما وبين نظرتنا الفلسفية العصرية المادية في تحليل الكون .

ورغم المشاحنات التي وقعت بينهم، ورغم الجدل العنيف الذي وجدوا أنفسهم فيه، فإن المسلمين والنصارى كانوا يتفاهمون، أو قل كانوا أقرب إلى التفاهم مما يستطيع الواحد منا، نحن الذين اعتنقنا النظرة العصرية المادية أن يفهم أياً من هذين النظامين، وذلك لأنهم كانوا يصدرون عن المبادئ الأساسية نفسها وعن الذهنية نفسها .

فالحضارة العربية إذاً ضمن الاطار الذي حددناه، كانت تعكس نظرة فلسفية عالمية في جوهرها . وما دامت هذه النظرة مهيمنة، وما دام أبناء هذه الحضارة يشعرون انهم مرتبطون بأواصر من الولاء المشترك الذي يركز على وحدانية الله وبالتالي على وحدانية الكون والإنسان، أقول ما دام الواقع هكذا فإن الامبراطورية التي انشأها العرب ظلت محافظة على قواها الداخلية وعلى دوافعها التقدمية، وظلت الحضارة العربية تنمو وتبدع . غير أن أثر هذه النظرة العالمية الأساسية في الحياة الواقعية أخذ بالتقلص وريداً كما حدث لحضارات أخرى قبل الإسلام وبعده . فنشأ خصام ممت داخل الامبراطورية العربية، فقام العربي ضد الفارسي والفارسي ضد العربي وقل هذا عن بقية العناصر من تركية وبربرية ومغولية . وكان كل يحاول أن يستقل بالحكم والسيطرة السياسية . وأخذت الأفراد والدويلات تناضل في

سبيل الحصول على القوة والحكم وقامت المنافسات الحزبية والطائفية تحز في أسس الدولة. واني لا أرى ضرورة في سرد أسماء وتواريخ خيفة أن يثقل هذا على مسامعكم. ولكن الحقيقة الأساسية التي أرغب إليكم أن تعيروها انتباهكم هي أن هذا الولاء الشامل العام، هذه النظرة العالمية تقلص ظلها ليحل محلها نظرة ضيقة كان من نتائجها أن الحوافز الروحية أصبحت حوافز مادية تنشد الحكم والسيطرة بدلاً من أن تنشد أهدافاً سامية.

ولكن ينبغي أن أذكر أن هذا التراخي في النظرة العالمية وزوالها أخيراً من الحياة الواقعية، أثر في النطاق السياسي أكثر مما أثر في النطاق الثقافي. لأنه بعد أن دب الانقسام بين مختلف الأعراق والأحزاب والطوائف ظل ولاة الأمر على شيء من التعاون الثقافي، والذي كانت السياسة تفسده كانت الثقافة تصلحه. وتطور الحضارة العربية يرينا أن هنالك وحدة أساسية في النشاط الفكري كانت تفوق وتسمو على الفروقات السياسية.

كان الرحالة الذي يطوف في الوطن العربي يمر في دويلات عديدة. وكان يأتي على وحدات سياسية عدة - أحياناً في حالة حرب - ولكن أتى ذهب، من أواسط آسيا إلى اسبانيا، كان يجد وحدة في الثقافة، ثقافة ذات لغة واحدة مشتركة هي العربية. وكان يشعر أن هنالك نظرة عالمية واحدة توحد بينهم. وإنما سنعود إلى بحث هذه الوحدة الثقافية فيما بعد. أما النقطة التي أريد أن اجملها الآن - وهي الحقيقة الأساسية الثانية عن الحضارة العربية والتي لها مغزاها البعيد في هذه الآونة - هي أن صمود الحضارة العربية وابداعها مرتبطان بنظرتها العالمية. وكان هذا الصمود والابداع يتناسبان وفعالية هذه النظرة وقوتها في نطاق السياسة والثقافة. فهل لهذه النتيجة التي توصلنا إليها علاقة أو صلة بالمدينة الحاضرة؟ هل المدينة العصرية عالمية في روحها حقاً؟ في بعض نواحي الحياة، مدينتنا العصرية عالمية موحدة. فهناك التقدم العجيب في الآلة والتغلب على المسافات الشاسعة، وتعميم وسائل النقل والإذاعة، ونواحي أخرى عديدة من تقدمنا الآلي العجيب، جميع هذه عوامل فعالة تعمل معاً لتوحيد الحياة والثقافة، ولوضع مقاييس موحدة مشتركة. ولكن هذا التوحيد في الحياة وفي المقاييس يعمل في المستوى الخارجي المادي الوضع للحياة. ففي الوقت ذاته نرى أن المصالح القومية والعنصرية والطبقية لا تزال قوية، ان لم نقل أقوى مما كانت عليه، ونجد أن الشعوب تستغل هذه القوى الآلية لتوسيع الفجوة بين البشر ولزيادة التوتر بين العناصر المختلفة. وبذا ينقادون إلى حروب أشد هولاً ويجرون البشر معهم إلى سفير الخراب والهلاك المحقق.

إن النظرة العالمية التي نحن بحاجة إليها يجب أن تكون على مرتبة فكرية روحية أسمى. يجب أن تكون نظرة عالمية واحدة في جوهرها تتغلغل غايتها إلى صميم وعي الشعوب في العالم وتكون الحافز في حياتهم السياسية وتصرفاتهم العادية. هذه في نظري هي العبرة التي يمكن أن نعتبرها من دراسة الحضارة العربية أو أية حضارة أخرى من حضارات العصور المتوسطة. وإذا كانت النظرة العالمية لتلك العصور الخوالي لا تروق للفكر الحديث، فحري بنا أن نبذل قصارى الجهد في إيجاد الأسس لنظرة عالمية جديدة عصرية وان نتبناها، ونعمل على رقيها ونشرها في العالم كله. هذا في نظري الوضع شرط من شروط الرقي

الأساسية، الرقي الذي هو حياة الحضارة. وهذا هو المقياس الذي به يجب أن نحكم على قيمة الجهود التي نبذلها كأفراد وأمم وعلى مدى الخدمات التي تسديها مؤسساتنا من العائلة إلى منظمة الأمم، وأخص بالذكر منظمة اليونسكو التي أخذت على عاتقها مهمة توجيه النشاط القوي في حقل التربية والعلم والثقافة، لتوطيد السلم ورفع شأن الحرية والكرامة الإنسانية.

لم تكن هذه النظرة العالمية التي تميزت بها الحضارة العربية تركز على وحدانية الله وأخوة الأفراد الذين اعتنقوا الإسلام وحسب، بل على وحدانية الحق. لم يكن الحق في نظر فلاسفة العرب ذاتياً ونسبياً بل كان موضوعياً ومطلقاً. وواجب الإنسان أن يعرف الحق ويسير مع الحق ويبقى مع الحق. ولمعرفة الحق عند مفكري العرب سبيلان: السبيل الأول الوحي، بواسطة كلام الله الموحى به إلى النبي محمد كما هو في القرآن. والسبيل الثاني الحكمة والفلسفة التي وضعها القدماء ولا سيما افلاطون وأرسطو. والحق في نظرهم واحد سواء عرفه الإنسان من طريق الوحي أو من طريق الفلسفة. وواجب الإنسان أن يعرف الحق معرفة تامة. وهذا هو السبب الذي دفع العرب إلى ابداء ذلك النشاط العجيب في طلب العلم والتعليق عليه ومحاولة التوفيق بين السيلين. وطبيعي أن يكون هنالك متطرفون من اتباع هذه الطريقة أو تلك لم يتبعوا هذه الطريقة المثلى في معرفة الحق. فقد كان هنالك فلاسفة حاولوا أن يفسروا النصوص الدينية تفسيراً مجازياً، وكان هنالك محدثون ورجعيون يقولون أن الفلسفة وثنية في جوهرها مفسدة للمعتقدات. ولكن رغم وجود هذه الطغمة فقد كان الفكر العربي الفلسفي واللاهوتي يرتكز إلى وحدة الحق الجوهرية سواء كان التوصل إليه عن طريق الوحي أو عن طريق الفلسفة. وقد حاول مفكرو العرب أن يظهروا هذه الوحدة الأساسية للحق.

وهكذا نجد أن الفلسفة العربية، كالكلاسيكية، كانت تهدف إلى التوفيق وإلى التركيب (Synthesis) وقد عكف فلاسفة العرب ولاهوتيوهم على طلب الحق المطلق العام في مظاهره المختلفة. وبما أن الحقيقة واحدة فالحق يجب أن يكون واحداً.

ما أحوج عالم اليوم المجزأ فكرياً وخلقياً، العالم الضائع بين النظرات والمعتقدات المختلفة المتضادة إلى أن يعتبر بهذه العبرة. هذا الانقسام، هذا التجزؤ الذي نشهده في العالم اليوم سببه محاولتنا معرفة الحق عن طريق الذاتية الخاطئة وتجزئة الحق الذي لا يتجزأ.

وفضلاً عن الفلاسفة وعلما الدين كان هنالك جماعة من المتصوفة التي كانت تؤكد وحدانية الله والبشرية والحق. كان أولئك المتصوفون يخلقون في عوالم الروح، وكانوا يمثلون أعلى ما توصل إليه الإبداع في الدين. كانوا في تفكيرهم يرتفعون عن حرقية المعتقدات والشرائع وكانوا يرون في الشخصية الإنسانية وحدة تامة. كانوا يضعون الحب في مرتبة أعلى من الإيمان، وكانوا عالمين في تشوفهم إلى الحياة الفضلى. كانوا يرون في هذا العالم المتعدد المظاهر حقيقة واحدة هي الله. قال أحدهم: «اللهم اني لا أنصت إلى صراخ الحيوان أو حفيف الأشجار أو هدير الماء أو زققة العصافير أو إلى هبوب الريح أو قصف الرعد دون أن أشعر انها شاهد على وحدانيتك وبرهان على أنك أنت لا شبيه لك». كانوا يؤثرون الاختبار الروحي ويفضلونه على

الشرائع والمعتقدات، فكانوا يتقبلون الحق من أي مصدر جاءهم وكانوا يعملهم هذا يؤكدون وحدانية الحق ووحدانية البشرية بقطع النظر عن الأديان والحدود التي تفرق بينهما. قال ابن العربي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح تورا ومصحف قرآن
ادين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

إننا نجد في هذا التشوّف الصوفي صفة من أجمل ما تتصف به الحضارة العربية أو بالأحرى الإسلامية أو أية حضارة خلاقة أخرى. ونجد فيه أيضاً أفضل شاهد على أن ثماراً كهذه لا يمكن أن تنمو إلا في تربة مشبعة بالنظرة العالمية، بالإيمان الراسخ في وحدانية الله والبشرية والحق.

وهنا أيضاً نجد أن لنتائج الحضارة العربية مغزى عميقاً في حياتنا الحاضرة. فإن تاريخ هذه الحضارة يُظهر لنا بجلاء حقيقة الينبوع الذي كانت تستمد منه الحياة والقوة والمنعة؛ فنحاول، إن كنا جادين، أن نهمل من هذا الينبوع فننعش بمائه ما كاد يذوي.

كان لهذه النواحي في الحضارة العربية التي جئت على ذكرها باقتضاب - أعني الدوافع الروحية والنظرة العالمية والإيمان الراسخ بوحدانية الحق - أثر بعيد الغور في واقع الحياة. وأبلغ أثر هو الروح التعاونية التي اتصفت بها الثقافة العربية فإنه عندما خرج العرب من جزيرتهم إلى البلدان وريثة الحضارة المتتابعة التي نشأت في تلك البلدان، والتي تعود بتاريخها إلى فجر التاريخ، واستقروا فيها لم يقضوا على تلك المدنيات ولم يستأصلوا شأفتها كما فعل غيرهم من الفاتحين قديماً وحديثاً، بل على عكس هذا فإنهم بعقل نير وروح سمحاء شجعوا على استمرار نمو تلك المدنيات وهياؤها أوضاعاً من شأنها توحيد هذه المدنيات في مدينة واحدة.

والواقع أن الحضارة العربية ليست من نتاج شعب واحد بل هي مشروع تعاوني اشتركت فيه مختلف الأعراق البشرية ذات الحضارات والديانات المختلفة، نصارى ويهود، عرب وأراميون، فرس وأتراك، بربر وغيرهم كثير. وجميعهم اشتركوا في هذا المجهود المشترك. وكل أمة قدمت ما تميزت به حضارتها، فكانت خدمات العرب تنحصر في الناحية الدينية، في الحافز الروحي الذي يتجسم في الدين الإسلامي. وكذلك في الناحية اللغوية. فإن عبقرية اللسان العربي استطاعت أن تجعل من نفسها أداة للتعبير عن هذه الحضارة. وأخيراً تميزت خدمات العرب لهذه الحضارة في الذوق الأدبي المرفه. أما الفرس فإنهم قدموا نظام الإدارة والفنون الأدبية والفن. وكانت خدمات الهند في حقل الحكمة والفلسفة وعلم الفلك والرياضيات. أما الشعوب النصرانية التي كانت تتكلم السريانية والقبطية في سوريا والعراق ومصر، والتي كانت تأثرت بالروح الهلينية إلى حد بعيد، فقد خدمت هذه الحضارة العربية في حقل الفلسفة واللاهوت والعلوم الطبيعية. وكذلك البربر واليهود والاسبانيون

والمستعربون تعاونوا مع العرب وتحت رعايتهم أنشأوا تلك المدينة العظيمة في الأندلس . وهذا يصدق أيضاً على صقلية وجنوبي إيطاليا وأواسط آسيا وعلى جميع الأصقاع التي وقعت ضمن حيز الحياة العربية . وهكذا نرى ان الاقليمية والانكفاء الذاتي ليسا على شيء في التقليد العربي . ولو أن العرب كانوا على شيء من هذا لما نشأت حضارة عربية . ويجب أن نضيف إلى قائمة الخدمات الملموسة التي قدمها كل شعب من هذه الشعوب عناصر أخرى فعالة هي الحياة الاجتماعية عند كل مجتمع والأساليب التفكيرية والمبادئ الخلقية والتباين في طبائعهم وأمزجتهم ، مما أغنى الحياة العربية وجملها . واشترك هذه الشعوب في كل نشاط ثقافي ، وفي كل ناحية من نواحي الحياة العادية اليومية ، حتى وإن كانوا مختلفين سياسياً ، يظهر جلياً في طبيعة العلوم العربية ، في الفلسفة وفي العلوم الدينية وفي فن البناء وفي الفنون اليدوية ، وفي كل مظهر من مظاهر الثقافة والحضارة .

- ٣ -

وهنا أرى نفسي مجبراً أن ادحض صحة انتقادين يوجهان إلى الحضارة العربية ويستهدفان الانتقاص من مفاخر هذه الحضارة . الانتقاد الأول : هو أن هذه الحضارة مزيج مزعج من عناصر مختلفة جُمعت معاً دون أي ترتيب أو نظام . وإني أسف ان ليس لدي من الوقت متسع لرد هذا الادعاء باسهاب . ولكن نكتفي بالقول إنه لو كان هذا الادعاء على شيء من الصواب ، لاستحال أن تكون الحضارة العربية خلاقة مبدعة ، ولما كان بالإمكان لهذه الحضارة أن تؤدي خدمات ، لا ينكرها إلا كل مكابر ، في العلوم والفلسفة والفنون ، خدمات يقرب فضلها علماء الغرب أنفسهم ، لو لم تكن تركز هذه الحضارة على أساس من الوحدة ، في النظرية وفي المجهود وفي النتائج . فالحضارة العربية أشبه بنسيج تام الصنع حيثك خيوطه من ألوان مختلفة . فهي ليست مزيجاً بل مركباً فيها وحدة ، والوحدة هي أسس القوة والابداع في الحضارات كما هي في حياة الأفراد والجماعات .

أما الانتقاد الثاني فموجه إلى العرب أنفسهم . يقولون ما هي الخدمات التي أداها العرب أنفسهم في انشاء هذه الحضارة ؟ انها تكاد تكون من صنع شعوب أخرى . ورداً على هذا أقول أننا لو تغاضينا ، ولو إلى برهة ، عن خدمات العرب في انشاء هذه الحضارة - أعني الإحياء الروحي الذي هم بدأوا به ، وعبقرية اللسان العربي ، والمقدرة على التعبير عن مختر الاختبارات بلغة نثرية أو شعرية واضحة محبوكة ، وخدمات أفراد من العنصر العربي ، في مختلف الصنائع والفنون - أقول أننا لو تركنا هذا جانباً فإنني لا أتردد عن القول هنا ، وفي جو اليونسكو ، انه وان يكن العرب لم يقدموا شيئاً واحداً لإنشاء هذه الحضارة العربية ، فكفاهم فخراً أنهم هم الذين أحيوا الروح التي خلقت هذه الحضارة ، وهم الذين هيأوا الظروف والأحوال الملائمة لجمع هذه الشعوب معاً لتشارك في مجهود روحي فكري مشترك . فالعرب أنفسهم هم الذين شيّدوا امبراطورية على أسس من التسامح وهم الذين فتحوا أبواب دمشق وقرطبة وبغداد وغيرها من المدن في وجه العلماء من جميع الأعراق والملل ، وهم الذين استحضروا العلماء من أقاصي المعمور وتنافسوا في اقتناء الكتب وادخالها إلى بلدانهم ، وهم

الذين فآخروا برعاية الصنائع والفنون والانفاق عليها بدون تمييز أو محاباة. هذا وحده في نظري خدمة جلى أسداها العرب، خدمة أسمى مرتبة مما يستطيع أمرؤ أن يسدي إن في حقل الفلسفة أو العلوم أو الفنون. وبحسن بنا اليوم أن نفتدي في جهودنا الثقافية بهذه الروح النبيلة التي اتصف بها العرب. واسمحوا لي أن أضيف شيئاً آخر باقتضاب كلي - إذ ليس لدينا من الوقت متسع للاسهاب في هذا الطرف - وهو أن أولئك الذين يتهمون العرب سَفَهَا بالتعصب الذميم يجهلون حقيقة الروح العربية تمام الجهل، أو أدهى من ذلك انهم يحاولون اخفاء تعصبهم باتهام غيرهم به.

في بدء محاضرتي قلت لكم إني لن أوقر اسماءكم بالاسهَاب أو التفصيل الممل في ما يتعلق بخدمات الشعوب العربية وتقدماتها للحضارة، ولكن استميحك عذراً إن عدت فذكرت لكم لماماً بعض ما أسدوه، وهدفي في ذلك أولاً أن ألقت أنظاركم إلى المرتبة التي يجب أن تتبوأها الحضارة العربية في تاريخ الفكر الإنساني، وثانياً لاتخذ شاهداً من هذه الحضارة العربية نفسها على ما يمكن جنيه من الفوائد الجمّة إذا ما بُعث في قلوب الناس أحياء وروحي، ونظرة عالمية وإيمان بوحدانية الحق، ونزعة للتعاون الصادق.

ولنبداً بالحياة العادية اليومية، ولنعتبر ما أسدته الحضارة العربية لرفع المستوى المادي في العالم في حقلي الزراعة والصناعة قبل أن استطاع الغرب أن يحدث ثورته الآلية. في اللغة شواهد عدة. فاعتبروا مثلاً الكلمات الأوروبية التي ترجع بأصلها إلى العربية، وان لم يكن بعضها عربي الأصل، فإن للعرب الفضل بتعميمها ونشرها. فكلمة الأرز والقطن والسكر والنانج والليمون والسمسم جميعها ترد إلى كلمات عربية أو معربة. فكلمة (Apricot) دخلت أوروبا عن طريق اسبانيا من كلمة عربية البرقوق (وهذه دخلت العربية من اليونانية)، وغيرها كثير. وان دلت هذه على شيء فعلى مدى أثر الزراعة العربية ونتاجها في العالم الغربي. ويصدق هذا على حقل الصناعة فكلمة Muslin (نسبة إلى نسيج موصل) و Damask (نسيج ينسب إلى دمشق) و Atlas (نسيج ناعم أصلاً طيلسان) و Sofa (مأخوذة عن صفة)، وغيرها كثير من مختلف أنواع الأقمشة والأصبغة والعمطور والمعادن والزجاج والحاجات المصنوعة من الجلد المدبوغ والأثاث وأدوات الزينة.

وفي تجارتهم وأسفارهم الاستكشافية أوغل العرب واخوانهم المسلمون من غير العرب في أقطار نائية فكانت قوافلهم تجتاز صحارى آسيا وافريقيا وجبالها، وكانت تمر في شرقي أوروبا وجنوبها الغربي حاملة البضائع من قطر إلى قطر آخر في العالم المعروف آنذاك. وكانت سفنهم تخرمياه شواطئ بحر الروم وشواطئ القارة الافريقية والاقويانوس الهندي إلى موانئ الصين شرقاً ناقلة البضائع بين بلد وآخر. وكان في هذا التبادل التجاري تبادل في الفكر والثقافة وكانت هذه الأسفار تزيد في المعلومات الجغرافية والبحرية في تلك الحقب. والعثور على قطع من النقود العربية في أقطار بعيدة كالبلاد الاسكندنافية شاهد على مدى النشاط التجاري الذي قام به العرب.

وقد أبقى لنا العرب في الفنون الجميلة آثاراً خالدة، جوامع ومدارس وقصوراً وبنائات

مختلفة منتشرة بين فارس والأندلس، وخلفوا لنا ذخيرة ثمينة في حقل الزخرف الدقيق وفي نواح أخرى من فن البناء الشرقي الذي ترك أثراً بعيداً في البناء الغربي كما يظهر في بقاء كلمات كهذه Arabesque (نقوش عربية دقيقة)، Alcove (القبة)، Ogive (الأوج وهذه الكلمة فارسية الأصل) وغيرها في اللغات الأوروبية. ويجب أن نضيف إلى هذه جميعها ما أظهره من مقدرة فنية في الصنائع اليدوية، وفي المعادن والجلد، والعاج والزجاج. قال أحد أدباء الغرب: «إنها لم تكن إرثاً بل كانت أشبه بمعين يستقي منه الفن الغربي سنة بعد أخرى»^(٢).

أما في حقل الموسيقى فقد اثبتت الدراسات التي قام بها كل من ريبيرا (Ribera) و فارمر (Farmer) إن خدمات العرب في حقل الموسيقى سواء من الوجهة النظرية أو العلمية بعيدة الأثر، فإنه فضلاً عن الموسيقى الخاضعة للمقاييس التي يعتبرها فارمر: «اعظم ارث خلفه العرب لأوروبا»^(٣)، لدينا كلمات تعود بأصلها إلى كلمات عربية أشباه Lute (العود)، و Quitar (القيثارة)، و Rebec (الربابة) تشهد بما للعرب من فضل في هذا الحقل. ومعلوم أن الشعر الغنائي يتمشى والموسيقى جنباً إلى جنب. والبحوث الأخيرة في حقل الشعر أظهرت ما كان للموشح العربي من أثر في شعر جماعة التروبادور (Troubadours) خاصة، وفي تحوير الخيال الغربي من ربة العصور المظلمة عامة، وأخيراً ما كان له من أثر في ازدهار الشعر الأوروبي الشعبي والموسيقى الشعبية في العصور المتوسطة.

- ٤ -

وأخيراً نذكر بخدمات العرب في المعارف الإيجابية: في العلوم الطبيعية والفلسفة وعلوم الدين. وإن نظرة عجلى في مؤلف جورج سرطون القيم المدخل في تاريخ العلوم تكفي لحملنا على إبداء إعجابنا بفضل هذه الخدمات وإحلالها المحل اللائق بها في تاريخ الفكر البشري. ويكفي هنا أن نذكر بحقيقة لم تعد مجهولة وهي أن العرب حفظوا ونقلوا إلى الشعوب اللاتينية، التي كانت قد انقطعت صلاتها الفكرية بالعالم الاغريقي القديم، الجزء الأكبر من العلوم الطبيعية والفلسفية عند الاغريق. ولم يقتصر عملهم على حفظ ونقل العلوم الاغريقية وحسب بل أضافوا إليها ما اكتسبوه من معارف الشعوب الآرامية النصرانية والوثنية ومن الفرس ومن الهنود، وحسب العرب فضلاً عنهم درسوا هذه الذخيرة من المعارف وشرحوها وعلقوا عليها (وقد عدت الشعوب اللاتينية الغربية احد هؤلاء الشراح، ابن رشد، أعظم مفسر وشراح لأرسطو). وانهم أضافوا إلى جميع هذه المعارف والعلوم ما قاموا به أنفسهم من بحوث ودراسات. ففي حقل العلوم نجد أن بدء علم الجبر وعلم الكيمياء، يعود الفضل الأكبر فيه للعرب، وكلمتا «جبر» و«كيمياء» تشهدان على صحة هذا. والعرب هم الذين عرفوا الغرب إلى الأرقام الهندية التي أصبحت عندهم معروفة بالأرقام العربية اقراراً بفضلهم. وارصادهم الفلكية أثر خالد. يشهد بذلك أسماء نجوم عديدة دخلت

A.H. Christie, *The Legacy of Islam*, p. 151.

(٢)

H. Farmer, *The Legacy of Islam*, p. 372.

(٣)

اللغات الغربية عن طريق العربية مثل «Acraab» (العقرب)، «Algedi» (الجددي)، «Altair» (الطائر)، «Deneb» (الذنب) وغيرها كثير، ومصطلحات عدة مثل «Zenith, Nadir, Azimuth». وقد ظلت دراساتهم الطبية تشكل القسم الأعظم من منهاج الدراسة الطبية في جامعات العصور المتوسطة. فإن كتاب القانون لابن سينا ظل، كما يقول أوسلر، «توراة الطب إلى مدة أطول مما ظل أي كتاب طبي آخر». كثير من المعلومات الطبية ومعلومات علمية أخرى انتقلت من العرب إلى الغرب اللاتيني وكان لها أثرها في مجموع المعارف الإيجابية التي هي المقياس الأول والأخير للتقدم البشري، والتي تشكل جوهر التاريخ الإنساني. وأخيراً في حقلي التاريخ والاجتماع لدينا مقدمة ابن خلدون المشهورة التي ضمنها هذا العالم الكبير، الذي عاش في القرن الرابع عشر، ولأول مرة في التاريخ، مبادئ النقد التاريخي الصحيحة وطريقة تفهم التاريخ تفهماً صحيحاً. أما المرتبة التي يحتلها ابن خلدون في تاريخ الفكر فيقول فيها الأديب الإسباني التيمرا (Altamira) «كان يجب أن يُكتب في القرن الرابع عشر، عندما كان علم التاريخ في أوروبا بدأياً يتسكع وراء نظريات ابن خلدون في التاريخ، كتاباً كالمقدمة التي حاول فيها مؤلفها أن يحدد القضايا التاريخية ويعالجها بطريقة أصبحت في ما بعد الأسلوب الذي يتبعه مؤرخو العصر الحديث».

وأثمن الخدمات العلمية الملموسة روح البحث والاعتماد على العقل، الميزتان اللتان تميز بهما الفكر العربي في طوره الانشائي الخلاق واللذان كان لهما بعيد الأثر في بعث الفكر الغربي. نُصغ إلى ادلارد (adelard of Bath)، أديب انكليزي من أدباء القرن الثاني عشر تتقّف على أيدي أدباء العرب في اسبانيا وسوريا، يخاطب ابن أخ له درس في جامعات فرنسا: «اني، والعقل رائدي، تعلمت شيئاً من أساتذتي العرب بينما أنت تعلمت شيئاً آخر. فإن مظاهر السلطة الدينية بهرت عينيك وقيدت رأسك بعنان، وهل يمكن أن نسمي هذه السلطة بغير عنان؟ إن الله أعطى الناس العقل ليكون هادياً فيتميز الحق عن الباطل»^(٤).

هذه خدمات العرب للتقدم والرفي الإنساني، استعرضها باقتضاب. أما أولئك الذين يقرون بوجود شيء اسمه الحضارة العربية، فإنهم ينظرون إليها كما نظرت انا في محاضرتي هذه، من جهة أثرها في العصور المتوسطة في الغرب وبالتالي في مجمل الثقافة الإنسانية. ولكنني أبعد أكثر من هذا فأقول حتى وإن لم يكن للحضارة العربية من أثر في ثقافة العصور المتوسطة والحديثة، فإن هذا لا ينتقص من قيمتها إذ ستبقى هذه الحضارة عنية بمعناها، إذ انها تمثل جهود شعوب عديدة مختلفة الأعراق والديانات والذهنيات في تشوفهم إلى حياة فضل وفي سعيهم لمعرفة كنه الكون والإنسان. تلك الفكرية الروحية التي سعوا إلى حلها هي القضايا نفسها التي تجابهها كل حضارة وكل ثقافة. وما قاموا به من مفاخر، وما ارتكبوها من هفوات، وما سموها به إلى العلاء، وما انحدروا به إلى الخيض، في كل هذا تذكرة لمن يذكر، وعبرة لمن يعتبر. إذ في تاريخ العرب تتجلى لنا الطبيعة الإنسانية بما تتصف به من صفات وبما يلابسها من نقائص. ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الحضارة العربية شاهداً على وحدانية البشر ووحداية الفكر الإنساني والروح الإنسانية.

Bernard Lewis, *British Contributions to Arabic Studies* (London : British Council, (٤) 1941), p. 4.

هذه، هي حقيقة الحضارة العربية وهذا هو مغزاها، حاولت أن استعرضها لديكم . وهي أمور على غاية البساطة ولكن في الوقت ذاته على كثير من الأهمية . ولكن بساطة هذه الحقائق يجب الا تثير فينا الشك في صحتها، لأن الحقيقة، عند التحليل الأخير، بسيطة جداً، هذا إذا استطاع المرء أن ينظر إلى الحقيقة حَلَل ما يكتنفها من سحب الجهل والفوضى .

حاولت أن أبين أن الإبداع الذي اتصفت به الحضارة العربية كان نتيجة دافع روحي ، ونظرة عالمية شاملة، وإيمان راسخ بوحدانية الحق ، وروح تعاونية سمحاء . وحاولت بطريقة سطحية، أن أرى أن ثمرات هذا الابداع ظهرت بشكل خدمات معيَّنة للثقافة الإنسانية، وبشكل أعمال واختبارات فكرية روحية، آملاً بعملية هذا أن نستمد من دراستنا الحضارة العربية درساً يفيدنا نحن الذين نَعْنى بأمر مدينتنا الحديثة ونسعى لإيجاد سبيل لإنقاذها من مصير محتم .

- ٥ -

ولا بد لي الآن من كلمة أقولها في الحاضر والمتوقع . كان للحضارة العربية دور نمو وابداع وفخار، ثم إنها كسائر الحضارات اعترتها الوهن فالتفكك . إذ بعد قرنين من الاتحاد والتوسع تجزأت الامبراطورية إلى دول مختلفة وإمارات مستقلة، وأخذت المصالح الفردية والدولية والعنصرية والاقليمية تنخر في عظم الأمة فقضي على الأهداف المشتركة والمثل العليا . فلم ينقض وقت طويل حتى انقضت عليهم جحافل بربرية من الشرق، جحافل تعقب أخرى - جنكيز خان وهولاكو وتيمورلنك وغيرهم - موعلة في التقدم إلى قلب الدولة للقضاء على حياة الأمة واستئصال طابعها . وكان الغرب في هذه الأثناء يتمخض عن إحياء روحي جديد، وعن ثورة فكرية اصلاحية جديدة بسبب التحرير الفكري وبسبب الرجوع إلى التراث الهليني القديم . والفضل في هذا الإحياء والاصلاح يرجع إلى حد بعيد، إلى العرب أنفسهم . وكان من نتائج النجاح الذي حالف الشعوب الغربية في تسلطها على قوى الطبيعة وتسخيرها، أن هذه الحضارة الغربية اتسعت فشملت - على الأقل في نواحي حقل العلوم الطبيعية وفي السياسة والاقتصاد - العالم بأسره تقريباً . وبعد سنوات كانت مدته ٤٠٠ سنة أخذ الشرق العربي في القرن الأخير يستيقظ من جَراء وقع هذه الحضارة الغربية وراح ينشد الاستقرار والتقدم في هذا العالم الحديث الزاخر .

واني لن أتعرض في هذا المقام لذكر ما يجابه الوطن العربي الآن من مشاكل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، مع علمي انها جميعها على غاية من الخطورة ليس للعرب وحدهم بل للمجتمع أجمع . ولكني أرغب في أن أحصر همّي في مشكلة هي أعمق وأشمل أعني الحضارة بمعناها المطلق . إذ يبدو لي أن المشكلة الأساسية التي نجاهها اليوم والتي تشمل كل مشكلة أخرى هي : أي مكان تحتله حضارة عربية جديدة في عالم اليوم أو عالم الغد؟ أو قد نسأل سؤالاً يجب أن يسبق هذا وهو: هل يمكن قيام حضارة عربية في عالمنا الحديث؟

الجواب سهل. إن إمكانية قيام حضارة عربية، أو أية حضارة أخرى، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الحضارة بأجمعها. فإن التقدم الآلي العظيم قد وحد الأقاليم وجمع بين الشعوب. فمصريها من الآن وصاعداً واحد، وسيكون هنالك إما عالم واحد أو لا يكون عالم، وستكون هنالك حضارة واحدة أو لا تكون هنالك حضارة.

تقوم الحضارة على ما قامت عليه الحضارة العربية: أولاً الدافع الروحي، فإن هذا العالم الحديث الذي وصل إلى هذا الرقي الآلي والذي تسيطر عليه فلسفة القوة وليس فلسفة الحق والشرع، والذي تسود فيه المصالح الفردية لا المبادئ العامة، الشهوة والحرص لا المحبة والسخاء، أقول إن عالماً كهذا يسير إلى الهلاك حتماً. عالم كهذا لا يكون فيه للعرب نصيب ولا لأي شعب آخر عظيم أم صغر. ثانياً: النظرة العالمية. نحن بحاجة اليوم إلى نظرة عالمية جديدة في الفكر والتصرف، لا إلى نظرة عالمية سطحية خطيرة تظهر بصورة اتحاد أو تحالف لا يتعدى المستوى المادي سواءً في السياسة أو الاقتصاد. نحن بحاجة إلى نظره عالمية توحد الفكر والروح. ثالثاً: الإيمان الراسخ بوحداية الحق على أن هذا مظهر آخر لوحداية الله، ووحداية الطبيعة والفكر. رابعاً: وأخيراً الروح التعاونية والسعي المشترك للتركيب والخلق. ويحق لكم أن تسألوا هنا: هل من مكان لقيام ثقافة عربية، أو غير عربية، في حضارة هي حقاً عالمية؟ وجوابي على هذا نعم. لأنه إذا كانت الحضارة عالمية حقاً فإنها تكون في روحها على كثير من الرحابة وتستطيع أن تفتح لتسع الكثير من أي النواحي كان مصدرها. الحضارة العالمية تشجع كل أمة على المضي فيما اختطت تلك الأمة لنفسها وتفاخر في أنها تتسع لتبني كل حضارة وصهرها جميعاً لتجعل منها حضارة عالمية واحدة منسجمة. وعلى العكس من هذا كل حضارة لا تشتمل على القيم الإنسانية العالمية لا تستحق أن تسمى حضارة.

هذه هي الشروط الضرورية لقيام الحضارة، والحضارة العربية والعالمية أيضاً تقومون الآن بفضل توفر هذه الشروط. أعني عندما تستطيع النظرة العالمية الشاملة أن تحتوي النظرة الخاصة الفردية، وعندما تستطيع النظرة الفردية الخاصة أن تعكس النظرة العالمية الشاملة.

العرب اليوم، كالشعوب الأخرى التي تسعى إلى تنظيم حياتها الجديدة تحت ضغط الحضارة الغربية، يجدون أنفسهم أمام معضلة. فإنهم يحشون بعض نواحي الحضارة الغربية كروحها الاستعمارية وحبها للتوسع. ولكن مع هذا يدركون الإدراك كله أنهم لا يستطيعون أن يتقدموا أو أن يساهموا في تقديم خدمات إلى الحضارة العالمية ما لم يأخذوا بهذه المدنية. فتراهم ينشدون خلاص أنفسهم عن طريق اعتناق الفلسفات القومية ذات الألوان المختلفة والنزعات المتباينة. وهذه القوميات، مهما اختلفت ألوانها، هي في نشأتها، من جهة، رد فعل لأخطار خارجية، ومن جهة أخرى، حركة لتوحيد إيجابي داخلي، ولإحياء أمجاد الماضي ولتهيئة الأسباب للمساهمة مرة أخرى في بناء الحضارة العالمية. إن تطور هذه القوميات لتصبح قوميات رحبة لا ضيقة، سُمحاء لا متشددة منكمشة، تقدمية لا رجعية، وبكلام آخر إذا أسفرت هذه القوميات عن كونها مظهراً من مظاهر روح الحضارة أو أنها تنكمش على ذاتها

فتخنتق لعدم وجود الهواء والنور، جميع هذه الأمور تتوقف على مدى تكيف العرب وتماشيمهم مع الزمن. ويتوقف أيضاً على مدى اثر سياسة الشعوب الباقية وتصرفها في سير المدنية العصرية بصورة عامة. ولا نقصد بهذا الأثر السياسي والاقتصادي بل بالأحرى الأثر الخلفي والروحي. ولكن هذا لا يعني اننا ننتقص من قيمة الأثر الاقتصادي والسياسي سيما في هذا العالم الحديث الذي أصبحت فيه القوة حسنة التركيز والتنظيم. فإننا نكون مخادعين لأنفسنا إذا ظننا أننا نستطيع أن ننشئ تعاوناً ثقافياً مشتركاً إذا كنا في الوقت ذاته نتبع خطة اقتصادية سياسية تنم عن انانية ضيقة. يقولون لنا إن السلم واحد لا يتجزأ وكذلك الأخلاق والروح. والطريقة الوحيدة الممكنة لتوطيد سلم واحد لا يتجزأ هي ولادة ثانية للأخلاق والروح يكون لها الأثر الفعال في قراراتنا السياسية، ونشاطنا الاقتصادي، وجهودنا الثقافية.

جاء في كتابات بلوطينس الفيلسوف، الذي كان ينتمي إلى المدرسة الأفلاطونية الجديدة والذي كان لكتابات بعيد الأثر في العرب، الفقرة التالية: «كل شيء له كيان، وكل شيء في حيز الحقيقة انما يكون بفضل الاتحاد. إذ أي شيء يمكن أن يكون له وجود إن لم يكن وحدة؟ بدون الاتحاد لا يمكن أن يكون للأشياء وجود، فالجيش بوحده، والجوقة بافرادها، والقطيع بمفرده، لا يمكن أن يكون لها كيان بدون الوحدة. وكذلك صحة الجسد فإنها تتوفر إذا كان الجسد منسجماً في وحدة تامة. ويحصل الجلال إذا كان لدينا وحدة تامة تتألف من الأجزاء، وتظهر فضائل النفس إذا توحدت واستحالت إلى وحدة منسجمة تامة».

وهذا ينطبق على العرب وعلى أية أمة أخرى، لا بل على البشرية بأجمعها، فإنه بدون اتحاد بين العرب، لن يكون هنالك حضارة عربية، وبدون اتحاد شعوب العالم لن يكون هنالك حضارة. واني أمل أن يتم الاتحاد بين الأفراد ليشمل الجماعات فيتوفر لدينا، كما يقول بلوطينس، الصحة والجمال والفضيلة. وعلينا جميعاً أن نسعى لهذه الغاية بكل ما أوتينا من نشاط وقوة. إذ في نظر التاريخ ليس هنالك من مهمة أخطر شأنًا ولا أنبل قصداً.

مميزات التاريخ العربي (*)

شاكِر مصطفى

في التاريخ العربي مميزات قل أن يشاركه فيها تاريخ في الأمم. وإذا ذكرت مميزات تاريخنا، فما ذلك لأدليل على خصبته فإني اذن كمن يدفع أبواباً مفتحة على مصاريعها ولكن لأصل بينه وبين البعث العربي الحديث. . .

أول المميزات في التاريخ العربي أنه قديم، ويعود قدمه الى ذلك الوقت الذي كان كل العالم المتمدين فيه ينحصر في بقاع ثلاث من الأرض هي حوض النيل وحوض الرافدين وحوض نهر السند. بين ذلك العالم وبيننا الآن خمسة أو ستة آلاف سنة. في ذلك العصر الموعول في القدم بعثت جزيرة العرب بأولى موجاتها التاريخية، الموجة الأكادية، ولا يشك العلماء في أنها لم تكن الأولى في حياة الجزيرة ولكن تتبع تلك الموجات السابقة لها يجرنا الى ظلمات ما قبل التاريخ.

ولو بدأنا فجر التاريخ العربي بالأكاديين لكفانا. فإن هذا الشعب العربي وجد مع بدء وعي الإنسانية، أي في الوقت الذي يسميه المؤرخون بدء عصر التاريخ، ولعله من الأصح أن نقول بالعكس أن عصر التاريخ وجد بوجود التاريخ العربي.

والميزة الثانية في تاريخنا العربي هي الاستمرار والتجدد منذ تلك القرون القديمة حتى يوم الناس هذا. ولو وضعنا الخط البياني للتاريخ العربي لوجدناه منحنياً، كثير القمم، يختلف تواتره، أي يختلف تفاوت ارتفاع نهاياته العظمى ونهاياته الصغرى حسب الزمن ولكنه غير منقطع. انه يبدأ منذ منتصف الألف الرابعة قبل الميلاد ويستمر في ذبذبات أو حضارات متتابعة مدى ما بين احداها والأخرى نحو عشرة قرون. وتتميز كل وثبة بموجة بشرية تغادر الصحراء الى مواطن الاستقرار لأن الحضارة لا تشاد على الرمال!

وإذا كان قدم التاريخ العربي قد يفسر بالعامل الجغرافي أي بملاءمة الأحوال الطبيعية

(*) نشر في: البعث، العدد ٤٧٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٠).

في أطراف الجزيرة لقيام الحضارة وخضوع الانسان في الأزمان القديمة لهذه الأحوال أكثر منه، الآن، اذا كان ذلك الاستمرار المتجدد لهذا الوجود العربي، يجب أن يرجع الى عناصر أصلية في الذات العربية الحية التي تلتهم مكناتها لسبب ديني أو اقتصادي أو سياسي الخ... فتتحقق في تواترها جانباً من قيمها العربية فتظهر بشكل حضارة ثم تعود فتهدأ ولكنها لا تموت، فبهذا الشكل حقق العرب سبع حضارات فيها ست حضارات عالمية.

وما من تاريخ في العالم أخصب من هذا الخصب المدهش.

إن المؤرخين حين نظروا في الحضارة اليونانية سموها بلسان «رينان» الاعجوبة اليونانية لأنها أومضت كإمضاء البرق عدة قرون فقط، ثم انطفأت الى غير رجعة، والتاريخ التركي ما عرفنا له وثبة ذاتية وإنما دخل في التاريخ على هامش الاسلام وحقق حضارات متفرقة الامكنة فيما بين تركستان وشرقي ايران (الغزنويون) وآسيا الصغرى (العثمانيون)، وكذلك تاريخ المغول وإنما تميز بوثبتين: وثبة اتيللا والهانز في القرن الخامس ووثبة جنكيز في القرن الثالث عشر. ولكن لم يترك أي أثر جنسي أو حضاري وراءه، وتاريخ الجرمان والسلاف في أوروبا حضارته الوحيدة هي هذه الحضارة الغربية الأخيرة.

نعم قد يشارك التاريخ العربي في قدمه وفي استمراره معاً تاريخ الصين، ولكن حضارة الصين لم تدخل تيار الحضارة العالمية التي نعيش نحن الآن بها والتي كانت وما زالت بنت البحر الأبيض المتوسط.

والميزة الثالثة إن التاريخ العربي ذو بطولة انشائية، وإنما تظهر هذه الميزة بمقارنة أعمال الأمة العربية بأعمال الأمم الباقية التي شاركتها في الشروط الطبيعية وفي الوجود التاريخي.

فما من امتداد عربي أو فتح خرب الحضارة التي غزاها، رغم انه انما يخرج من البداوة والصحراء الى مناطق المدنية والزراعة، ومن مستوى بسيط من الحياة الى مستوى مدني أعلى منه وأشد تعقداً.

فالأكاديون بنوا الحضارة العيلامية، والعموريون ورثوا الحضارة الأكادية، والآراميون بنوا على الأسس الكنعانية، والعرب والمسلمون نعرف كيف فتحوا الشام ومصر وايران، وكم ضمنوا من الضمانات لأهلها، وكم أخذوا من حضارتها. هذا بينما لا نجد أمة بدوية أخرى تيسر لها الفتح وعفت عن التخريب وانتظرت طويلاً حتى عوضته. فالفتوح المغولية كانت غزوات إفناء للجنس البشري، فكان ينشرح صدر اتيللا مثلاً اذا سمع الناس يدعون «قمة الرب»، ويلد جنكيز أن يخرج أهل بخارى من مدينتهم الى السهل وهم ينيقون على المليون ثم يأمر بذبجهم ويكرر ذلك في سمرقند ومرو وبلخ... الا تذكر ايضاً ما فعله حفيده هولوكو ببغداد؟

ومثل ثان نقدمه أيضاً، الاغريق حين غزوا في بداوتهم بلاد اليونان، وإنما بنوا حضارتهم على انقاض الحضارتين الميدية والكريتية. وكذلك الجرمان حطموا الحضارة الرومانية في القرن

الخامس الميلادي وانتظروا ألف عام حتى اتجهت فيهم روح الحضارة نحو الانشاء والابداع، وكان المحصول الحضاري لبعض الأمم صفراً كالعثمانيين.

ومن الملاحظات ذات المعنى أن لا يكون بين الأسماء المجلجلة في التاريخ كالاسكندر ونابليون ودارا وجنكيز وتيمور وقصر اسم عربي، لأن هؤلاء انما اشتهروا لأنهم نجحوا أكثر من غيرهم في قتل أكبر عدد من الناس، بينما نجد الأبطال المجهولين بناة الحضارة الحقيقية، وزرّاع الأرض وناشري الأديان وواضعي القوانين ومؤسسي الطب ومبتكري الحساب وصناع القوارب... كلهم انما نشأوا على هذه التربة التي نحيا نحن العرب، عليها الآن.

وأخيراً، فالميزة الرابعة في التاريخ العربي أنه ذو رسالة وذو رسالة خالدة هي خلق انسانية عربية تقوم على أساس السلام البشري.

لسنا نستطيع أن نحيط بالعوامل التي دفعت العرب الى حمل هذه الرسالة، ولعل قيامهم في جزيرتهم على البرزخ بين الشرق والغرب، واحتلالهم المكان الأوسط بين مختلف الحضارات القديمة من هندية وفارسية ويونانية ورومانية ومصرية وحبشية جعلهم المحل الهندسي لقيام الأفكار الانسانية الشاملة. على أن هذه الرسالة العربية لم تأخذ شكلاً واحداً في الظهور وانما أخذت أشكالاً متعددة، ونستطيع أن نتبع رسالة العرب بمختلف الأشكال التي أخذتها منذ فجر التاريخ كما يأتي:

بدأت هذه الرسالة تلمس طريقها الى النور في أول الحضارات العربية بشكل مبتكرات تمهد للثقافة البشرية كابتكار الكتابة في الساحل السوري ووضع الحساب والقوانين على يد البابليين، ثم ظهرت رسالة العرب بشكل أقوى وألمع في تلك الصلات التجارية التي أوجدها الفينيقيون والأراميون واليمنيون والأقباط والتدمريون بين مختلف البلاد للتخفيف من عزلة الجماعات البشرية وللوساطة بين حضاراتها. لكن أروع وأقوى شكل ظهرت به هذه الانسانية العربية هو الشكل الديني في تلك النبوات العربية التي يتمم بعضها بعضاً منذ موسى حتى محمد بن عبد الله عليهما السلام.

والنبوة خاصة عربية لم توجد في أية حضارة أخرى، فلم يعرفها كونفوشيوس في الصين ولا بوذا أو براهاما في الهند ولا غيرهم من ذوي الرسائل الانسانية الكبرى، وانما ظهرت مبكرة عند العرب، ولا نقف عند أشكالها الأولى كما ظهرت في الزبور وصحف ابراهيم ولكن عند اشكالها الكبرى.

وأول محاولة كبيرة ابرزت بها الروح العربية انسانيته الخاصة بشكل ديني حين ظهر التوحيد الموسوي المحدود، وقد كان هذا التوحيد ارهاصاً وتمهيداً للتوحيد العالمي الذي بشر به في ما بعد النبي عاموس. اذ نقل «يهوه» اله بني اسرائيل من اله شعب واحد الى اله لجميع الشعوب المؤمنة وجعله أيضاً اله العطف الأبوي والرحمة.

ثم برزت هذه الرسالة مرة أخرى في شخص المسيح الذي بشر بالسلام والمحبة وحده،

على أن هذه الرسالة على يد المسيح لم تأخذ شكلاً سياسياً لأن القوة الرومانية كانت إذ ذاك في أوجها.

ثم بلغت هذه الرسالة قمة كمالها في القوة والنضج، كما بلغت الحضارة العربية قمة إمكاناتها وابداعها بظهور محمد بن عبد الله. فكان الدين الإسلامي ﴿مُصَدِّقاً لما بين يديه﴾^(١) كما يقول القرآن الكريم، أي متمماً للناموس الإلهي الذي بدأ في الموسوية والعيسوية.

وهنا يتضح لنا المعنى العميق لذلك الإيمان الغربي الديني من الذي نجده في التوراة والانجيل والقرآن على السواء ان الكتب السأوية يتمم بعضها بعضاً ويحيل السابق منها على اللاحق وبالعكس. ولقد ظهر وعي العرب لرسالتهم الانسانية الشاملة في تلك الأوقات القديمة بهذا الشكل. فكان سفر أشعيا يمهد للمسيحية، والأنجيل تمهد وتنبأ بنبو محمد بن عبد الله والقرآن، كما أن الآيات القرآنية تشير الى هذه الوحدة في الرسالة الدينية التي هي الرسالة العربية الانسانية بشكل لا مجال للالتباس فيه، وفي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل﴾^(٢).

وبالرغم من أن الإسلام أعلن عالمية رسالته وذكر أن «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، «كلكم لآدم من تراب»، «إن أكرمكم عند الله اتقاكم»^(٣)، «إنما المؤمنون اخوة»^(٤). . . وبالرغم من ذلك فإن الإسلام لا يفقد اصالته العربية ولا يتخلى عن عروبتة الواضحة فيقول «العرب مادة الاسلام».

ويبقى تحقيق الرسالة العربية موكولاً الى العرب وحدهم، وإننا لنلمح في تاريخ الاسلام الانتفاضات العربية المتتالية لتخليص هذه الرسالة من الأدران التي تعلق بها كاتنفاضة الخوارج في العهد الأموي وحركة ابن تيمية في الشام والثورة الوهابية في نجد.

وهكذا أيها السادة تتجلى لنا العروبة في تاريخها المبدع روحاً حية أبدياً، متجددة أبدياً، دائمة الاتصال فترة بعد فترة بمعاني الكون الانسانية، ولئن بدلت أثواب رسالتها حسب الزمان، الا انها تحن الى هذه الرسالة ابدأ ولن تخونها، والشباب القومي مدعو اليوم الى الشعور بمسؤوليته الحرة الصحيحة أمام هذه الرسالة الخالدة التي تحمل في قلوبنا شعلتها والتي تركنا أكثر من نصف العالم منذ أكثر من الف سنة يدين بقيمها الكبرى. إننا الى العودة الى هذه الروح ندعو، والى حب وتبني هذا القدر العربي نعمل. أليس لهذا كان شعار البعث العربي: أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة.

(١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ٣.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأعراف»، الآية ١٥٧.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ١٠.

كيف يجب أن يفهم التاريخ؟(*)

سعيد حيدر

أذكر، أن أحد مشاهير أساتذة التاريخ في معهد السوربون، ولعله المؤرخ الشهير «آلبر صورال» قال في إحدى محاضراته: إن أغلب أغلاط المؤرخين تنجم عادة عن تدوينهم الحوادث التاريخية وحكمهم عليها، وعلى أسبابها ومسبباتها، وتعليلهم حوافرها وعواملها، في ذاتية «نفسية» وموضعية، بعقليتهم المتكونة من ثقافتهم الخاصة وشعورهم الذاتي، المكونين لشخصيتهم حين يكتبون التاريخ ويدونون حوادثه، مع أن التاريخ لم يكن سوى مظهر عملي، لعقلية الأمم التي صنعت ذلك التاريخ. ويصيب المؤرخ في ما يدونه من التاريخ الا اذا امكنه أن يتجرد من عقليته وشعوره الخاص، وعقلية محيطه وتقاليد زمانه، ثم يضع بنفسه في مستوى الجماعات التي صنعت التاريخ المراد درسه وتفهمه، وتدوينه له، بعد أن يصبح المؤرخ كأنه أحد اركان تلك الجماعات التي يدون تاريخها، يشعر بشعورها ويتحسس بما كانت به تتحسس، ويتفهم الحوادث والوقائع، ويعي الظروف والامكانيات والعوامل التي كان لها تأثيرها في تكوين ذلك التاريخ فيبرزها للعيان، ويحكم فيها كما كانوا يتممونها ويعونها ويحكمون فيها، لأن التاريخ لم يكن غير الطابع العملي للفكرة والشعور والتقاليد السائدة والمكونة لعقلية الجماعات أو الأمم يوم جرت حوادث ذلك التاريخ.

وعندي أن المؤرخ الذي يدون التاريخ بوحى هذه النظرية، وفي ضوءها يكون أدى للعلم امانته، وللعدل والانصاف بالحكم على سجايا الأمم ومستواها قسطها، حيث إنه دون التاريخ بما يقنع القارىء اللبيب بأنه يتفهم سير الواقع الحقيقي من الخقب التي دونها المؤرخ، فلا يعود يشغله أي شاغل عن بلوغها بحيث تحل محل الايمان منه، والعقيدة في سريرته، ودخائل نفسيته، وتكون كفيلة بتوحيد آماله وآرائه، وصب جميع قواه وفعاليته في

(*) نشر في: البعث، العدد ٧٤٩ (١٩٥٠). وهو في الأصل محاضرة ألقيت في نادي الفجر الرياضي في

دمشق.

المجاري والمنافذ التي تؤدي الى تلك الأهداف، والى الظفر بها. ولا شك أن تاريخ تلك الجماعة أو الأمة يصبح مدموغاً في النتيجة بطابع هذه الفكرة، ومصطبغاً بلون هذا الايمان القوي .

وفي يقيني أن بلوغ النتيجة، والظفر فيها، يكون تابعاً بالبداهة لقوة العقيدة وشدة الايمان في الجماعات، ومقدرة هذه الجماعات في التنظيم الاجتماعي ومهارتهم على تكييف الحياة والانتاج وعلى سمو الروح التي يستمدونها من تاريخ آباؤهم وأجدادهم، وفي تطور مفاهيمهم للسياسة والاجتماع وللمفاجئات من حوادث تاريخ الأمم الأخرى ونكساتها، وخاصة التي لها اتصال مباشر اقتصادياً واجتماعياً معهم أو تشابك في المصالح. ولقوة مفعول هذا الاتصال وتشابك المصالح جزراً ومدأ، وكل من تتبع سير تاريخ العرب الحديث، وأنعم النظر متقصياً علله، وأسباب التاريخ والنكسات في سير الحركة العربية، والأساليب والمناهج لبعث هذه القومية يرى تطوراً عجبياً في المفاهيم، تارة يسمو ويعم، كما هو في بدء النهضة وتارة يتدنى وينحط حتى يأخذ شكلاً اقليمياً، ولوناً لا يبشر بخير لمستقبل الأمة العربية، وطوراً يأخذ صفة علمية، وطوراً تطغى عليه موجة العامية، وهو يقطع في سيره مراحل، ليس من واجبتنا حصرها وتعدادها الآن وانما المهم أن نعرض لها، ونستكنه اسبابها وعللها.

وعندي أن أهم الأسباب تنحصر في عوامل ثلاثة:

١ - اختلاف درجات الثقافة، ومناحي العلم والنشأة البيئية بين طبقات الأمة، وما ينشأ عن ذلك من تباين في الحس والشعور، وضعف الايمان بالمبدأ القومي، والاعتماد على الذات والجنوح عن التضحية البالغة في سبيل ايثار المصلحة العامة على الأثرة الشخصية، مما لا يمكن أن تلقنه للناشئة المدارس التبشيرية.

٢ - عدم إحكام الروابط والصلات بين الشباب العربي في مختلف أقطار البلاد وتوحيد جهوده لبلوغ الهدف والغاية من بعث القومية العربية حتى تتبوأ الأمة مكانها في ركب الحضارة العالمية، وفي موكب الأمم الحية، فلا يعود من سبيل لنعتها بما ينعتونها به، ولا الاستهانة فيها، وفي حقوقها كما نلمسه في كل زمان وأقطعه حادث فلسطين.

٣ - رفع القضية العربية من وضعها الحاضر، وجعلها بتصرف الأمة العربية مباشرة، لا تجسر معه أية حكومة من حكوماتها أن تبت في أي شأن من شؤونها الحيوية بما يمس مبدأ القومية العربية ويخالف ارادة الشعب الحقيقية، إلا وهي تؤمن أنها صادرة للهلاك مهما تدرعت بدروع، وتوسلت بوسائل. فمتى قدر لشباب العرب من التنظيم، والتوسل بما يكفل القضاء على هذه العلل الثلاث التي مرت بك، عندئذ . وعندئذ فقط تضمن الحياة والعظمة للأمة العربية، ويكون شباب العرب قد استرشد بتاريخ آباؤه وأجداده، وفقه معنى الدروس البليغة التي أملوها عليه.

إن كل كلمة في اللغة لها مدلول، أو مفهوم، فالشيء الحي الذي يمكنك الاشارة اليه بقولك هذا عند اللزوم كالحيط والعصا والكرسي وما شاكل حياتنا اليومية، وفي معاشنا وفي

كل ساعة تمر بنا، اجتماعياً واقتصادياً، وهما المفهوم من كلمة «دولة» والمفهوم من قولك «قومية عربية» أو «قضية عربية».

أغلبكم يعلم، انه حينما بعثت القضية العربية في مستهل هذا القرن من سباتها الذي طال، رسم لها الذين بعثوها اطاراً، وحددوا لها حدوداً، لم تعدوها الجمعيات السرية، والأحزاب التي تألفت للنضال في هذا السبيل، على عظم الخطر، وجسامة التضحيات التي يتطلبها هذا العمل في زمان شديد وفي جو كله رهبة وخشية، ولكن عزاءهم كان في الكلمة المأثورة: «من طلب عظيماً خاطر بعظيمته» وعظيمة الانسان كما تعلمون نفسه وماله، وليس في كل مطالب الحياة مطلباً اعظم ولا أعلى وأجل قدراً من بعث أمة واعادة مجدها اليها، باحلالها منزلة رفيعة بين الأمم الحية، حيث تتبوأ مكاناً مرموقاً في ركب الحضارات.

ومفهوم القضية العربية كما رسمه اولئك نفر الغر الميامين وحددوا حدوده بتلخص في أن: الأمة العربية أمة واحدة تتكلم لغة واحدة وتقطن وطناً يحده الأطلسي غرباً، والبحر الأبيض والأناضول في الشمال، والخليج وفارس من الشرق، والمحيط الهندي ووسط افريقيا من الجنوب، ولها رسالة خالدة لا بد من بلوغها.

وقد برّ هؤلاء نفر بالوفاء لهذا المبدأ القويم، وبرت الجمعيات السرية والأحزاب العلنية، كجمعية الفتاة مثلاً وحزب العهد، والإخاء العربي والمنتدى الأدبي وحزب الاستقلال العربي له أيضاً.

ولكن الذي يشجيك أنه ما ان اندلعت نيران الحرب العامة الأولى، وأعلن الخليفة يومئذ الجهاد المقدس، حتى تقدم من يريدون إبطال مفعول هذا الجهاد في نفوس المسلمين الى الأمة العربية بشخص شريف مكة السلطان حسين وتعاقدوا معه بمنتهى الدهاء والمكر، حتى اذا ما ظفروا ودخلوا البلاد ظهرت معاهدة سايكس - بيكو ووعد بلفور وانتداب فرنسا وتمزيق البلاد كما تعلمون، ومن ثم بدأت تنجم في البلاد أحزاب تقول بأساء ومفاهيم لم يكن لنا بها عهد قبلاً، كسوريا ممسوخة، ولبنان كبير، وفلسطين ذبيح، وشرق اردن، وعراق، وخلاصة كل ما يقضي على المدى العربي والقومية العربية الشاملة. ولم يقتصر الأمر على هذا الحد، حتى صرنا نصف كل من لا يقول بهذه التجزئة، ويطلب الوحدة أو الاتحاد بأنه خائن مارق يجب اعدامه والتنكيل فيه. ولم نتعظ بنكبة فلسطين وما سوف تجر علينا من مصائب ومحن تؤدي بنا الى الفناء فلا يبقى منا الا الاسم كما بقي من الأشوريين والكلدانيين مثلاً، بل أصبحنا نستعيز عن مفهوم كلمة مواطن عربي بمفهوم كلمة لاجئ فلسطيني!! وأصبح لسان حال ذلك الفلسطيني الكريم بالأمس والمهيض الجناح اليوم يقول نادباً نفسه:

بلادتي التي حاطبت مشمولة الهوى
وجوى الذي ربي جناحي وكره
نبت بي لا عن جفوة وملاحة
بأكنافها والعيش فينسان مخضر
فها انا ذا مالي جناح ولا وكر
ولا هتك الوصل الهني لها هجر

ولكن هي الدنيا قليل متاعها ولذاتها دوماً تزور وتزور
بدلاً من ترديده بيت امرئ القيس في زيارته لقيصر:

بكأ صاحبى لما رأى الدرب دونه وأيقن أننا لاحقان بقبصرا
فقلت له لا تبك عيناك اننا نحاول ملكاً أو نموت فنعدرا

إن القضية العربية اذا لم نجردها من اوضاعها العالقة فيها اليوم ولم نعد لها رونقها
ومفهومها الصحيح، ولم يتبناها شباب العرب، بإرادة وحزم وإيمان، ويجعلها شغله الشاغل
لتأمين تضامنه مع الأمة جمعاء في العمل المشترك لجمع شملها في صعيد واحد وانتزاعها من
برائن القادة والزعماء الذين قتلت نفوسهم شهوة الحكم ونشوة السلطان والشغف بالنضار،
فلا أمل يرجى لها، ويكون تطور مفهومها أصبح نكبة عليها وعلى العرب أجمع.

الذات العربية وموقفها من الحضارة الغربية(*)

عبد العزيز الدوري

لكل أمة شخصية تاريخية ونفسية خاصة تنشأ عن ظروفها التاريخية والجغرافية وتبدو في وجهتها وقيمتها المشتركة. وتحتاج الأمة في أدوار القلق إلى أن تفحص كيائها وأن تفهم ذاتها لتستطيع النهوض ولتتمكن من مجابهة الموجات الخارجية. ويهمني في هذا المقال أن أبدي بعض الملاحظات حول الذات العربية وموقف العرب من الغرب.

ولعل فهم الذات يتم بملاحظة بعض القيم المشتركة والوجهة في الحياة. ولنذكر بعد هذا أن المجتمع العربي في كل عصر من عصوره يتدرج من البداوة إلى الريف إلى الحضارة المتأثرة بالغرب (أو بحضارة أخرى) متأثراً سطحياً أو محدوداً لدى الأكثرية وبصورة عميقة لدى الأقلية. وهذا يشير إلى تنافر في بعض القيم وإلى ضرورة تحديد وجهتنا في الحديث عن الذات العربية.

ولكن دور العرب في التاريخ ورسالتهم الكبرى هي في دورهم الحضاري وفي فترة الابداع التي تلت ظهور الإسلام. وما دام تكوين الدولة والمجتمعات الإسلامية يتصل بالعرب المتحضرين فإن فهم الذات العربية يتركز على هذه المرحلة.

وليست هذه المرحلة الحضارية راکدة، بل تطورت ومرت بأدوار. ومعنى ذلك محاولة فهم الذات خلال هذه الأدوار، وذلك لملاحظة الأصيل من الطارئ والنامي المتطور من الراكد.

وهذه المحاولة لا تتحقق إلا بدراسة كنوز الفكر العربي التي تعبر عن القيم المشتركة. فندرس الحديث وكتب الفقه والأدب والإنسانيات ككتب الغزالي، وتتابع دراسة التاريخ بروح نقدية، ندرسها كمختصين بنصوصها الأصلية، وندرسها في المدارس بصورة مبسطة لنبت الروح التي تنطوي عليها ولنغذي الذات الحالية القلقة.

(*) نشر في: الآداب، السنة ١، العدد ٤ (نيسان/ ابريل ١٩٥٣)، ص ١١-١٣.

وإن جاز أن أضع بعض الخطوط فأني ألاحظ مبدئياً قيمة المعنويات والمثل في هذه الأمة . وليس القصد من ذلك أنها لا تقدر الماديات بل انها تحتاج إلى الهيكل الأدبي والروحي ، تحتاج إلى العقيدة لتضحى ولتسير موحدة وإلا اشتعلت الأنانيات والفرديات والنزاعات الضيقة . وقد عبر عن ذلك ابن خلدون حين أكد ان العرب لا يخضعون إلا لرئاسة دينية .

ثم نجد روح المساواة متأصلة . ومع تبدل الظروف والأحوال بقيت هذه الروح قوية ، وهي تتأرجح بين مساواة صحيحة على أساس الكرامة البشرية في دور الفتوة الحضارية وبين مساواة مرتبكة عنيفة تتأجج فيها روح الفردية الجاحمة في دور الركود . وهي في الحالة الأولى تتمشى مع روح الشورى وتبادل الرأي ، وفي الحالة الثانية تتمشى مع التجاوز على كرامة الإنسان في دكتاتورية مقنعة أو مكشوفة .

ونلاحظ التأكيد على فكرة الجماعة والتعاون المطلق فيها بحيث تمثل في الشؤون العامة وفي الفعاليات المختلفة . وهي بين الجماعة السامحة الشاملة في دور الفتوة وبين الجماعة الضيقة في القبلية أو الإقليمية وغيرها من التكتلات التي تعارض المجموع .

ويتصل بهذا ، التمسك بالحرية وعدم الصبر على الضيم . وهي بين حرية فردية هوجاء تؤدي إلى الخلاف والتحلل كما في بعض الجماعات البدوية ، وبين الحرية العامة الشاملة التي ترى حرمة الفرد وحرية في حرية المجموع ونطاق الأنظمة المرعية المرتضاه كما تمثل في وثبة العرب «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» .

وتبدو هذه الذات في روح التسامح المتمثل في نواح متعددة: في سماع الآراء وتقبل الصراحة ، في تقدير قيمة الغير والاعتراف بالفضل ، في الأفق المفتوح للمعرفة وأخذ الحكمة مهما كان مصدرها ، وفي تجنب التعصب الذميمة .

وتتصف هذه الذات بطابع من الاستمرار ومن الذاكرة الاجتماعية والحفظ التراثي يتراوح بين الركود مدة طويلة على وضع معين كما في الفترة القبلية وبين الحركة المندفعة ، ولكنها حركة تحوي الأصول وتغذيها وتدفعها إلى أذكى التراث كما في فترة الأبداع . ولعل هذا الطابع ينطبق بصورة عامة على الساميين ولكنه يتضح بصورة خاصة لدى العرب . وأقوى دليل على ذلك اللغة العربية بتاريخها المديد وحيويتها المتصلة وبقاء تعابيرها مستعملة على مر القرون مع نمو مستمر . وأميز ما في هذه الخاصة الاستفادة الكبرى من خبرة الأجيال . ولكن لا يخفى ان مثل هذه الصفة قد تكون مصدر خطر مباشر . فإن فترات الخضوع تورث ذكرى شك عميق بين الراعي والرعية تحتاج إلى زمن لإزالتها . ومثل هذه الصفة توجب أن يكون المستقبل منبثقاً من الحاضر وامتداداً للماضي . كما تعني أن هناك حيوية كامنة وأسساً قائمة لكل تجديد .

ومثل هذه الحيوية تبدو عند الاصطدام بموجة حضارية خارجية كالموجة الغربية . فكيف كان الموقف من الغرب؟

إن تحديد الموقف من الغرب مشكلة معقدة ، لأن الغرب لا يمثل ثقافة واحدة ، بل

مجموعة ثقافات، وخاصة عندما يتصل الأمر بالإنسانيات وبالدراسات الاجتماعية والتطورات السياسية. ولكن هذا لا ينفي وجود أصول مشتركة وهي التراث اليوناني - الروماني والمسيحية والحركة العلمية، هذا إضافة إلى ثورات تالية كالثورة الصناعية والثورة الفرنسية.

ويتطلب فهم الموقف إدراك صورة الغرب التي وصلت إلى الشرق. فقد جاءت إلى الشرق العربي في صيغة المبادئ القومية والثورة الفرنسية أولاً، وذلك قبل السيطرة الاستعمارية. ثم جاء الغرب في صورة الاستغلال المادي والسيطرة السياسية والعسكرية ومكافحة الحركات التحررية. وجاء وهو منسحق على نفسه، فأدهش الشرق بقواه المادية والعسكرية وولد رد فعل شديداً ضده نتيجة نظرتة الاستغلالية. وجاء بصحيفتين متناقضتين فهو يريد تغريب الشرق العربي وصهره في حضارته ولكنه لا يفقه على النهضة الفكرية والاقتصادية لأنه يريد تجريده من كيانه من جهة ولا يريد نداءً وخصماً. وهذا مطلب غير ممكن لأنه يهدم نفسه.

ونلاحظ ان الموجة الغربية جاءت في دور يصفه فلاسفة الحضارة بأنه دور توقف تجاوزت فيه الحضارة الغربية والفكر الغربي دور الابداع إلى دور التطبيق والاستفادة من ابداع الفترات السابقة - التطبيق الاقتصادي والاستعمار للسيطرة على العالم واستغلاله، ودور تشقق في الكيان الاجتماعي الغربي، ودور الفردية العنيفة التي تتجاهل الجماعة، وهو دور مادي في أنه يؤكد على النواحي الحسية وعلى اللذة والفائدة دون أن تكون فيه ناحية روحية واضحة.

وليس غريباً أن نرى تبايناً في موقف الجماعات في الشرق العربي بين مبهور بهذه القوة وبمظاهر ترفها وازدهارها المادي، وبين نافر منها نفرتة من وجهتها ومن الخطر العسكري والسياسي. وهناك من انجرف بتيارها ناسياً شخصيته وإرثه، ومن تمسك بشخصه وتراثه عن علم أو عن عاطفة. وتهمنا ملاحظة رد الفعل لدى الجماعات.

وقد حصل رد الفعل حين شعر الشرق العربي الإسلامي بالخطر يهدد كيانه. وتمثل في وجهتين عامتين: وجهة عربية تستند إلى لغة العرب وثقافتهم وأدبهم، تغنى بمجدهم وتريد استعادته وتدعو إلى تجديد اللغة وإلى إحياء الأدب والثقافة العربية وإلى تجديد الشخصية التاريخية للأمة العربية، ويتمثل هذا في الحركات القومية.

ووجهة إسلامية تدعو إلى مبادئ الإسلام الأولى وخلقه وثقافته وتدعو إلى نفص الخمول والترسبات. ويظهر هذا في حركة جمال الدين ومحمد عبده وفي الحركة السلفية وفي حركة الاخوان المسلمين.

ولا نرى في دعوة أصحاب الوجهتين من يرفض علم الغرب وصناعاته لأنها رمز قوته ولا ندرى إلى أي حد من التسلسل يصل هذا الاتجاه.

وهناك من يدعو إلى أخذ ثقافة الغرب ونظمه وعلومه كاملة دون قيد، ناسياً أنها تتصل بجذور محلية إن قطعت لم تزدهر، وناسياً انها ستصطدم بجذورنا هنا ولا يمكن لها أن تستقر معها كخطاء خارجي إلا إذا أضعنا كل شيء وانتقلنا إلى صورة هي لا شيء. كما أنه إذ

يتجاهل الدافع الذي قرره الأوضاع، فإننا نلاحظ قوة وعي ذاتي ورد فعل أقوى يزداد بازدياد الصلة بالموجة الغربية.

وهناك جماعة تشمل جمهرة كبيرة من المثقفين تقول بأخذ خير ما في الحضارة الغربية - إضافة إلى خير ما في الحضارة العربية - ولكنها لا توضح ما هو مقياس الخير، وتسيئ أنها ليست خارج نطاق هذا الصراع الحضاري بل أنها جزء من مادته، وقد تفقد إمكان الخيار متى دارت العجلة. وإن سلمنا جدلاً بإمكان الاختيار فهل نستطيع القول بأن الحضارة الغربية قابلة للتجزئة؟

إن الحضارة الغربية بنواحيها المختلفة تكون وحدة منسقة من الأصول المشتركة تحدها مبادئ مشتركة، وهذا يجعل كل فرع منها متأثراً بهذه المبادئ والأصول. ومن العسير أن نرسم خطوطاً أو خططاً تحدد الأجزاء التي تؤخذ والأجزاء التي تترك بصورة دقيقة. ولنذهب أبعد من هذا ونسأل: هل بالإمكان فتح بعض الأبواب وسد غيرها أمام الجيل الحديث؟ إننا نشك كثيراً بذلك.

ولنعد إلى التاريخ علنا نجد فيه ما ينفع. فإن نحن نظرنا إلى الحضارة العربية في العصور الوسطى نجد أنها فتحت أفقها للحضارات الفارسية واليونانية والهندية، فنقلت في الفلسفة والطب والرياضيات والفلك والجغرافية، واقتبست من الأدب الفارسي، ونقلت كثيراً من الآراء والكتابات الدينية. وتأثر العرب بنظم الإدارة كما تأثروا بالتقاليد الاجتماعية، ولكنها كانت جزءاً من البيئة التي استقروا فيها ولم تكن وافدة. وهذا يعطي الانطباع عن إمكان التجزئة، ولكن علينا أن نلاحظ أن العرب كانوا سادة مسيطرين وأنهم التفتوا إلى العلوم بعد أن كونوا ثقافتهم، ووضعوا خطوط حضارتهم، فاستفادوا من غيرهم في بناء الهيكل. أما في عصرنا فإن الثقافة الآتية من الخارج مسيطرة سياسياً، وقد جاءتنا ونحن في دور ركود ثقافي. ثم إننا نلاحظ أن ما اقتبس تلون بلون الخطوط الحضارية الإسلامية في النتيجة، وإن قوة الهضم في الحضارة الإسلامية كانت العامل الفعال. هذا إضافة إلى مدى التركيز في الاقتباس ومجال العناية الموجهة.

وهكذا نرى أن العرب والمسلمين فتحوا الباب للثقافات الأجنبية، ولكنهم ركزوا جهودهم على جوانب منها حسب حاجتهم وحسب تطورهم الفكري وأنهم فعلوا ذلك بعد أن تكونت أسس شخصيتهم الثقافية. أما نحن فلدينا شخصية ثقافية لا تزال غير مستقرة.

ولعلنا بعد هذا نستطيع أن نلاحظ - مع اعترافنا بوحدة الأسس في الحضارة الغربية - أن موقفنا منها يعتمد على ناحيتين: الأولى قوة الهضم في الثقافة العربية الحديثة وقابليتها على أن تلتظ ما لا ينسجم وروحها وما لا يمكن تمثيله فيها، والثانية مدى التركيز على ناحية أو أكثر. وبعد هذا توجد نواح خالية في الثقافة العربية يجب الاستفادة فيها من الحضارة الغربية. فالأدب واللغة والمقاييس المشتركة والنظرة الخلقية والوجهة الروحية هذه أجزاء أصيلة، وهي من مقومات الثقافة العربية، ولكن العلوم والفكر الاقتصادي والفلسفة الحديثة مثلاً نواحٍ مخلخلة في كياننا ولا بد أن تنفذ إليها حضارة الغرب.

وإن كان لدينا توجيه فهو في تدعيم الأجزاء الأصيلة وتقوية الثقافة العربية لتحتمل الغذاء الجديد وتهضمه، وفي تركيزنا على النواحي الغربية التي ليس لدينا منها ما يذكر لنستطيع الاستفادة بصورة قصوى، ولا مانع من أن نستفيد من نظم الغير وخبراته العملية في العلوم والمال لتكون دثاراً لثقافتنا حتى تبعد بعد ازدهار.

ويبدو لي ان معرفة الأجزاء الأصيلة التي تكوّن كياننا الحضاري تتطلب فهم التراث العربي الإسلامي وتحديد أثره، وهذا ما أرجو أن أعرض له مستقبلاً.

مشكلة الشخصية العربية (*)

جورج طعمة

ثمة مظهران أساسيان يدلان على حقيقة الشخصية البشرية: العلاقات الإنسانية والأعمال الإيجابية. الأولى تفصح عن موقف الإنسان الخلفي، ومفهومه للفرد والمجتمع وعالم القيم الذي يستمد وحيه منه - فهي ثابتة خالدة ذات قيمة ذاتية، أم أنها وليدة الساعة والصدف نبدعها عندما تقتضي الحاجة؛ والثانية - أي الأعمال - تعكس اتجاه الشخصية في الحياة وموقفها، وجفافها أو حيويتها، وجهودها أو انطلاقها، وهو ما يبرر حكمنا على شخص من الأشخاص حين نقول مثلاً: هذا إنسان منتج وذاك شخص عقيم.

ولكن لنخرج من هذا التجريد والتعميم، ولندخل مجتمعا العربي الناشئ، لنستدل من خلال مظاهره المتعددة ومختلف أقسامه على حقيقة الشخصية العربية وميزاتها الأساسية. ولندخل كل خلية من خلايا هذا المجتمع: البيت والعائلة حيث تولد شخصية الفرد وترعرع مكتسبة اتجاهها الأساسي في الحياة؛ المدرسة والجامعة حيث يفترض أن تتسع آفاق الحياة والفكر وتفتح الشخصية في حرية مطلقة وفرح ومسؤولية؛ مركز العمل مهما كان نوعه حيث ينطلق الفرد إلى العمل المنتج من خلال تعاون مفرح سعيد، أو يقعد به اليأس والتشاؤم والضجر الخلفي لانعدام التعاون؛ الأندية ومراكز اللهو البريء على اختلاف أنواعها حيث يصرف المرء ساعات فراغه ويستجم ويجدد نشاطه مما يقوي كفاحه في الحياة وإيمانه بها، تغذيه صداقات بريئة مجردة تنشُد الحق وتسعى إليه.

لو استعرضنا جميع هذه المراكز الحية، التي يتألف منها ومن سواها المجتمع العربي حيث تنقضي معظم سني حياتنا، لما أمكننا أن نجد علاقات إنسانية مفرحة تغذي حياة الفرد وتوحي له بالعمل المبدع الخلاق. فالشخصية العربية تشير جميع مشاكل المجتمع العربي وتعكس هذه المشاكل حتى ليصعب القول أيهما السبب وأيهما النتيجة.

(*) نشر في: الآداب، السنة ١، العدد ٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٥٣)، ص ١ - ٣.

نحن نعيش في مجتمع متحول غير مستقر ميزته الأساسية انه متجاذب بين أطراف متناقضة، لم يعرف بعد حداً وسطاً بينها. فهو مجتمع متأرجح بين القديم والجديد وبين الهرم والطفولة. مجتمع يخرج من نظام قديم عاش مئات السنين وهو آخذ بالانهيار، إلى مجتمع جديد لم تتوفر فيه عناصر التكامل والنضوج بعد. وهو مجتمع عرف عصوراً طويلة من الحكم والاستبداد - والظغيان الأجنبي الذي كاد يعني على جوهر الأمة، ولكنه كمجتمع متحرر مستقل لم يتجاوز عمره السنين القليلة. وهو مجتمع تصفحك فيه هذه الأضداد والمتناقضات: من غنى مفرط ترتع فيه الأقلية إلى فقر مدقع تتخبط فيه الأكثرية. ولكنه أيضاً مجتمع غني بالموارد الطبيعية يملكها ويستثمرها ويستفيد من خيراتها إما الأقلية التي أشرت إليها أو الشركات الأجنبية المستثمرة. وهو مجتمع يسعى إلى الوحدة على أساس القومية وتقعده به بل تشله النزعات والعصبية المتعددة وفي طبيعتها الطائفية والقبلية والاقطاعية والاقليمية. وهو مجتمع يسعى إلى الاستقرار ولكنه لا يشعر بالطمأنينة بسبب الخطر الاستعماري السياسي الذي أصبحت إسرائيل رمزه القوي وسيفه المسلط.

إن مجتمعنا هذا شأنه، ولا يمكن أن يكون بيئة صالحة تنمو فيها الشخصية نمواً صاعداً سليماً. بل هو على العكس يثير مشاكل كثيرة معقدة في الشخصية العربية اكتفي بالإشارة إلى اثنتين منها:

أولاً: المشكلة الاجتماعية؛ وتلخص في شعور الفرد العربي بأنه لا ينتمي إلى مجتمع سليم، بل انه لا ينتمي إلى مجتمع على الاطلاق. وهو شعور ممض عنيف يورث الشخصية نزعات مرضية وانحرافاً غريباً، إذ ان حياة المرء الطبيعية ونمو الشخصية وتكاملها إنما يتان بل يجب أن يتما داخل البيئة البشرية. ومن هنا كانت الفردية القوية التي ينتهي إليها العربي ويعيش ضمنها معزل عن الآخرين وكأنه سجينها. وهي تتضح في عدم الثقة بالآخرين وسوء الظن والحيلة، والشك الدائم في أن الشخص الآخر ينوي شراً أو يرمي إليه، أو انه يبث أمراً لا تعرف حقيقته ولكنه يظن بأنه كذا وكذا. ومن هنا أيضاً النقد الهدام المستمر، والشهوة القوية في أن نجر كل شيء إلى الأسفل ونهوي به إلى الحضيض، والامتناع من نجاح يدركه زميل أو صديق بفضل سعيه وجهده، ويصل بنا ذلك أحياناً إلى درجة الحقد وكراهية أية مآثر إيجابية تتم على أيدي غيرنا في حين أن الشخصية القوية السليمة لا تخاف من اكتشاف القوة والغنى في الآخرين بل تنعم به. وينتهي ذلك كله إلى عزلة روحية قوية يعيش فيها الفرد العربي، وتمرکز في حدود الذات الضيقة حتى ليظن أنه مركز العالم: كل شيء ينتهي إليه وكل أمر يصدر عنه أو له علاقة به. وليس هذا مجرد وهم بل انه حقيقة واقعة.

وربما كانت أحد حالة مرضية تتميز بها الشخصية العربية وتخلق لها أزمة عنيفة اليوم هي عدم المقدرة على الصداقة. يقول دوستوفسكي على لسان أحد أبطاله في روايته الخالدة «الاخوان كرامازوف»: «أندري ما هو الجحيم؟ انه عدم مقدرة المرء على أن يحب أو أن لا يجد أثراً للمحبة في الآخرين».

أكثر الناس فينا بل كلنا نردد الشكوى تبعاً من أزمة الخلق العربي. وأعتقد أنه لو رجع

أي شخص منا إلى ذكرياته البعيدة لوجد أن هذه الشكوى رافقت نشأته . وهذه الشكوى لما تقطع بعد، لأننا ما زلنا نعاني في الكثير من آثارنا هذه الأزمة المستفحلة وندفع لها ثمناً باهظاً في حياتنا العامة . وهي بين الطبقات المثقفة أو التي تدعي الثقافة أو بين أبناء الجيل العربي الجديد لا تقل حدة عنها في أية طبقة اجتماعية أخرى إن لم تكن في تزايد مستمر . وفي أبناء هذا الجيل صراع بين العقل والغرائز، الأول يحاول أن يوجد نظاماً وانسجاماً بين الفرد والمجتمع ، في حين تقضي الغرائز على ذلك الانسجام بما تشيره من أنانية مرضية ورغبة في الشهرة والسيطرة والنفع المادي على انقراض الآخرين دون أن نعرف حداً لأهوائنا وأطماعنا . ولا يمكن أن تتركز الشخصية إلا بعد أن يحل هذا النزاع الكياني العميق على أساس من النقد الجريء لا يعرف مواربة أو خوفاً . يقول الزعيم المغربي علّال الفاسي في كتابه النقد الذاتي ما يلي :

«إن الأجيال المظلمة التي مرت علينا نزعت منا كل الحقوق التي حولنا الله إياها وحرمتنا من نعمة الفكر التي هي أساس الحياة السعيدة، وهكذا فقدنا حاسة النقد والانكار وأصبحنا نستصعب وجودها عند البعض منا . إن التفرز الذي نحس به عندما يوجه إلينا أحد نقداً ما، أو الامتناع الذي نشعر به عندما نقرأ أفكاراً مباحنة لأفكارنا - إن ذلك كله دليل على الاضطهاد العظيم الذي وجدته الحرية في بلادنا سواء من ذوي الأمر المتسيبين للدين أو من ذوي الثروة والجاه، لأن الذين يألفون رؤية المناظر البشعة يعنادونها فلا تنكرها أبصارهم بل ربما طلبوها عند فقدها . فيجب أن نتحرر إذن من آثار الاضطهاد السابق في نفوسنا، ومن آثار النفاق التي تسبب علينا، ونسمح لغربنا بإبداء آرائهم حرة طليقة، حتى ولو كانت ضدنا» .

أما المشكلة الثانية فهي مشكلة الفراغ الفكري والعقائدي ، فالشخصية لا يمكن أن تنتج إيجابياً وأن تنتج وتبدع إلا بوحى إيمان شامل عميق . وقد يكون هذا الإيمان دينياً أو عقلياً أو علمياً أو قومياً . ومهما كانت طبيعته فلا بد من وجوده لتسيير الشخصية واعطائها مبدأ الحركة الدافع . أما جذور هذه المشكلة فهي فكرية فلسفية وتعود في الحياة العربية إلى قصة الصراع بين العقل والدين ، تلك المشكلة التي يجابهها المجتمع العربي منذ مئات السنين وما زال بعيداً عن حلها . وإذا تمّ أي حل جزئي فقد قام على أنقاض العقل ، والخط من شأنه، وإضعاف سلطة الفكر وحقه في البحث الحر والاستقصاء الصريح . إننا لم ندرك بعد أن العقل والدين لا يمكن أن ينفي الواحد الآخر . أما التآرجح بين الإثنين على أساس الغموض والادعاء وتمويه الحقائق فقد يؤدي بالنتيجة إلى فقدان الإثنين معاً وبالتالي إلى انحاء الإيمان ، وهو الأمر الذي يهدد الشخصية العربية ويعطيها الميوعة التي تتميز بها وعدم التحديد الواضح لمعالمها وبالتالي نقصان اليقين والحرارة للبناء .

قد تبدو هذه المشاكل على ظاهرها بسيطة ولكن نتائجها أبعد مما نتصور بكثير . ومن الصعب أن نتبين خطورها إذا لم نتألم كفاية من واقعنا العربي ونرجع إليها مسؤولية الفواجع التي أرهقتنا . إنها لا تقرر مركز الفرد العربي في مجتمعه فحسب بل وفي المجتمع الدولي وتعطيه صورة معينة أقرب إلى الفقر ومركزاً ضئيلاً . ومعالم هذه الصورة ان الفرد العربي مضطرب مقلقل غير منتج ، وأنه بحاجة إلى تغيير يمتد إلى الجذور والأعماق ويخرجه من عالم العبودية المظلم إلى عالم الانطلاق الفسيح .

ان مشكلة المجتمع العربي هي مشكلة الشخصية العربية والفرد العربي .

القومية العربية والتاريخ (*)

إلياس فرح

الذين يفرقون بين النظرة والموقف، بين الفكر والعمل، ينظرون إلى تاريخنا نظرة خارجية سطحية مجردة، ويتناولون التاريخ العربي معزولاً عن جسده في الزمان والمكان، مفصلاً عن لحمه ودمه، معزى عن تلك الانطلاقة الحية التي عرفها العرب، قوة في الحيوية وشرفاً في الطبع يتجدد باستمرار ويبدع البطولات، ويحمل رسالة الأمة العربية إلى العالم.

أما الذين لا يفصلون بين القول والفعل، الذين يؤمنون بأن التحقيق هو أقوى شيء في حياة الإنسان، وأن تحقيق عمل بسيط، هو أقوى من أكبر فكرة تبقى في مجال الذهن البارد الميت، فهؤلاء وحدهم يعلمون أن نظرتنا إلى التاريخ العربي تعني موقفنا منه، وأن بحثنا إنما يتناول هذا الموقف الواعي الحي المسؤول من مشكلتنا القومية.

فالتاريخ، كما نعينه في هذا الحديث، ليس دراسة لأثار السلف أو تعليلاً لوقائع الماضي أو تجميعاً للأخبار، بل هو الديمومة التي تنبسط فيها حياة المجتمع، هو ماضي الأمة وحاضرها وإمكانيات المستقبل المسترسة فيها.

فما هي نظرتنا إلى ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا؟ هل نحفظ الماضي، ونبكي الحاضر، ونترجى المستقبل، أم نحكي الماضي، ونقلب الحاضر ونصنع المستقبل؟

أولاً: نحن والماضي (مع الرجعية والشعبوية)

الرجعيون من أبناء أمتنا ينظرون إلى ماضينا نظرة جامدة ميتة، فاقدة الحيوية والابداع، فهم يريدون لهذا الماضي أن يكون عبئاً علينا، مقيداً لنا، انهم يريدونه سجنًا وكفناً.

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في حلب عام ١٩٥٥ ونشرت في: إلياس فرح، الفكر العربي الثوري امام تحديات المرحلة، سلسلة الكتب الحديثة؛ ٥٦ (بغداد: وزارة الاعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٩٧٣).

والأميون والشعوبيون ينظرون إلى ماضينا أيضاً نظرة ضائعة، مجردة فاقدة الحياة، فهم يقطعون ما بيننا وبين ماضينا، ولا يكتفون بالتنكر لتاريخهم فحسب بل ينفصلون عنه، ويعتبرون القومية في أساسها حركة رجعية، وان القومية والتقدمية نقيضان.

أولئك يضحون بالحاضر والمستقبل في سبيل تثبيت الماضي، وهؤلاء يرون في هذا الماضي داء يجب التخلص منه. وكلاهما يعمل على تقطيع أوصال التاريخ العربي والقضاء على الشخصية القومية.

فما هو موقفنا نحن المؤمنين بأمنا إيماننا بوجودنا، والمتصلين بتاريخنا اتصالنا بعروقنا وأعصابنا؟

«الماضي» يمكن أن يكون عبئاً على الفرد والمجتمع، يقيد خطاهما ويؤخر سيرهما، ويمكن أن يصبح مصدر قوة، ومبعث همة ونشاط. فإذا اتخذنا الموقف الأول وهو ما يفعله «الرجعيون» كان تاريخنا سيئاً لنا ونحن عبيده. أما في الحالة الثانية فإن ماضينا يصبح نقطة انطلاق لنا، وتصبح مخططاتنا ملكاً لنا، ويصبح حاضرنا ومستقبلنا من صنع أيدينا.

ثانياً: موقف الرجعية

«الرجعيون» يعتبرون الماضي كل شيء. هو المبدأ والغاية. أما نحن فنعتبر الماضي هو المبدأ والمستقبل هو الغاية. انهم لا يرون من الحاضر والمستقبل إلا بقدر ما يسمح الماضي، أما نحن فلا نرى من الماضي إلا بقدر ما يعين على فهم الحاضر وتهيئة الوسائل لخلق المستقبل.

ان الموقف الأول سهل ميسور، أما موقفنا فهو صعب وشاق يتطلب نضالاً وجهداً لا يتوقف.

عندما نتساءل: ما هي الصورة التي نرسمها لحياتنا المقبلة وواقعنا المشهود؟ يجيبنا «الرجعيون»: لقد تمّ رسم هذه الصورة في الماضي فليس لنا إلا أن نلتفت إلى الخلف فنرى كل شيء جاهزاً.

ان المثل الأعلى كائن في الماضي لا في المستقبل، فمجتمعهم مغلق وهم يكتفون بالذكرى والاستمتاع.

أما نحن فنرى أننا مسؤولون عن رسم هذه الصورة لحياتنا المقبلة، ونرى أن المثل الأعلى كائن في المستقبل، وأن تجربتنا اليوم هي امتداد لتجربتنا في الماضي، وأن إمكانيات الأمة العربية لم تستنفد، وأنها منبع دائم للبطولات.

ان مجتمعنا مفتوح متجدد باستمرار، ونحن لا نرى من الماضي إلا مواقف بطولية حافزة على الابداع، وباعثة على التجديد.

ولعل هذه المقدمة التي ركزنا فيها الفروق البدئية بين موقفنا وموقف الرجعيين من أبناء أمتنا هي التي ستهدينا إلى الفرق الأساسي بين تحليلهم الماضي وحوادثه وتحليلنا نحن .

انهم ينظرون إلى الماضي كما ينظرون إلى جميع الأمور نظرة «قبلية» يفرضونها على الحوادث، لذلك فهم بعيدون عن الروح العلمية، بعيدون عن منطق البحث والمناقشة الحرة. ان منطقهم منطق «تبريري» يستخدمونه لتبرير أفكارهم لا للتحقيق والتمحيص الموضوعي الهادىء. وهذا الانغلاق والتحجر في الفكر يستتبعها ضيق في الاطار، وتعصب في النفس، وتزمت وتمسك بالأشكال، ولو أدى ذلك إلى قتل الجوهر والمعنى .

ثم انهم يضيفون على الماضي صبغة «سحرية»، فهم يبالغون في تعظيم الأجداد ولا يرون في حياتهم إلا الكمال، وفي سلوكهم غير المثل الأعلى .

إنهم لا يرون من الماضي إلا مزاياه وحسناته، ويتجاهلون كل أخطائه وعيوبه . إنهم يؤمنون بالماضي وبكل مآتيه، ويكفرون بكل حاضر ومستقبل لا يلتزم الخطى التي سارها الأجداد بحذافيرها وبكل أشكالها .

أما تحليلنا الماضي - ماضينا القومي - فهو مستمد من روحنا العلمية، وإيماننا الواعي بأمتنا . فنحن لا نقف من ماضينا موقف الدهشة والمغالة في الاعجاب، ولا نكفن العيوب والأخطاء بوشى من المحسنات والمبررات . نحن نعرف ماضينا بمزاياه وعيوبه، ونحب ماضينا بكل ما فيه، لأن مزاياه تراث مجيد لنا، وعيوبه تجارب نتعلم منها، وأخطائه تيرلنا الطريق في مستقبل أيامنا .

ونحن نعلم أن هذا التراث الذي ورثناه من ماضينا، إنما كان نتيجة نضال، ولم يكن منحة أو هبة . كان ابداعاً أبرز فيه العرب وجودهم في الماضي .

ولو فهم هؤلاء الذين يحاولون عزل مجتمعنا عن دائرة الحضارة الإنسانية، ويحاولون أن يخنقوا حاضرنا ومستقبلنا بقيود ماضينا، حقيقة الأجواء التي عاشها الرواد والفاخون والعلماء والشعراء والفلاسفة العرب، لو فهموا وتمثلوا تلك التجربة الحية التي عاناها أجدادنا وجددوا بها حياتهم وحيمة مجتمعهم، لما وقفوا في وجه استمرار هذه التجربة الحية وانبعائها من جديد .

في الماضي فتح العرب نفوسهم قبل أن يفتحوا العالم، وجددوا حياتهم الداخلية قبل أن يجددوا العالم الخارجي، وعاشوا في المستقبل قبل أن يعيشوا في الماضي والحاضر، لذلك تجاوزوا الوجود إلى الخلود، وبقي ذكرهم على الدهر .

كانوا مناضلين تقدميين، وكانت إرادتهم بمستوى آمالهم، فتحوا بلاداً كانت تتحكم فيها دول توقفت عن النمو وعجزت عن البقاء فغلبوها، وأسسوا ملكاً جديداً لا عهد لهم بمثله من قبل، والمدنيات التي لا قوها كانت تنطوي على اسمى ما توصل إليه العقل البشري حتى ذلك العهد، فلم يجبنوا عنها ولا ابتعدوا أو رفضوا، بل فتحوا لها صدورهم

واحتضنوها، وبذلك استطاعوا أن يكونوا ثقافة عربية. تجاوزت تلك الحضارات وأصبحت مناراً للعالم.

عندما يتساءل العرب اليوم ماذا نريد، وماذا يجب أن نفعل لتحقيق هذه الإرادة، يجب أن يتذكروا ذلك الموقف التقدمي الحي المبدع الذي وقفه أجدادنا. ان ما بلغته البشرية في أيامنا والسبل المنفسحة أمامها لتقدمها في المستقبل هو المرتكز والمقياس الصحيح الذي يجب أن نقيس به ما نرجو ونريد.

ان قافلة الإنسانية قافلة واحدة. وقد مرّ زمن كنا فيه على رأسها، وبيدنا زمام قيادتها، لذلك كانت الخطوة الأولى المترتبة علينا اليوم هي أن نعود إلى مسرح التاريخ بعد أن بقينا على الهامش طويلاً، فتمثل الحضارة الحديثة ونهضتها لكي نستطيع أن نتجاوزها ونعطي رسالتنا إلى العالم.

قد يكون في الحضارة الحديثة شرور، إلا أن مهمتنا ان نقفي الحضارة الحديثة منها، والخلص من هذه الشرور لا يكون بالهرب منها أو تجاهلها. فنحن إذ نظرنا إلى حضارتنا على روعتها بمنظار القرن العشرين وجدناها بسيطة، بل يستحيل أن تأتلف مع ما توصلت إليه المجتمعات البشرية في القرن العشرين.

ففي الناحية السياسية كان الحكم استبدادياً فردياً يخفف من شدته وازع ديني، هذا إذا كان الخليفة تقياً.

وفي الناحية الاقتصادية ضعف في الإنتاج، وعجز عن استغلال موارد الطبيعة استغلالاً كافياً، وفروق شاسعة في توزيع الثروة.

وفي الناحية الاجتماعية نظام اقطاعي أو قبلي، وحط من قدر المرأة ومقامها، وفي الناحية العقلية نظرة زاهدة إلى هذا العالم الفاني، وفكر ينقصه التدريب العلمي المحكم.

ان الحضارة العربية سجلت مرحلة هامة من مراحل التطور البشري، إلا أنها مرحلة تلتها مراحل يجب أن نقطعها كلها حتى نتمكن من أن نكون في مستوى القرن العشرين أي في مستوى عالمي. فالأمة العربية مسؤولة لا عن تحرير ذاتها وحل أزماتها، فحسب، بل هي مسؤولة عن المشاركة في تحرير الإنسانية جمعاء.

فلكي يكون بناؤنا القومي متيناً جديراً بالبقاء وقادراً على الثبات في خضم الحياة الحديثة، لا بد أن نوجه اهتمامنا إلى أفضل ما أنتجته المدنية الحديثة ونستفيد من تجارب غيرنا من الأمم.

كان العرب في عهد الخلفاء الراشدين والعصر الأموي مسلمين يفهمون الإسلام على جوهره وحقيقته.

ألم تعطهم حياة الرسول العربي في تطورها وحيويتها وابداعها القدوة؟ ثم ألم يعطهم الوحي نفسه آية التجدد والتطور عندما سار مع الحوادث التي رافقت الدعوة في ايقاعها

المنسجم مع مرونة الواقع وحيويته وتجده؟ ألم تأت الآية الكريمة: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها﴾^(١) برهاناً ساطعاً على الروح المطلقة المجددة في الإسلام؟ والآية الكريمة: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(٢) برهاناً أسطع على أن الإسلام يضع مسؤولية التطور والتجدد على الشعب بالدرجة الأولى.

إلا أن عصور الانحطاط التي بدأت مع أواخر العصر العباسي هي التي أبعدت الروح العربية عن جوهرها وحقيقتها، بدأت الشكليات تطغى وبدأت معها الرجعية التي امتدت حتى أيامنا. ولا يزال رجعيو هذا الزمان أثراً من آثارهم يعيشون بأجسامهم في القرن العشرين وفي عقولهم وأرواحهم في عصور الانحطاط العربية التي مضى عليها عشرة قرون.

إذا كانت الاشتراكية العربية اليوم تقوم على حذف الفقر والاستغلال بحيث لا يبقى إنسان على أرض العروبة بحاجة إلى الاحسان والصدقة. وإذا كان توزيع الثروات توزيعاً عادلاً، ووضع حد أدنى لمستوى الحياة، وتأمين المرافق العامة والوسائل الكبرى للإنتاج، وتوفير الفرص المتكافئة أمام الجميع. . . هو ما تتطلع الاشتراكية العربية اليوم لتنظيم المجتمع العربي على أساسه، أفلا تكون هذه الاشتراكية العربية أكثر انسجاماً - بالنسبة إلى مجتمع القرن العشرين - مع جوهر الموقف الذي وقفه النبي العربي، ومع الروح التي جاء بها الإسلام، ومع إرادة الإله؟

ان الحلول الجذرية هي التي تتطلع إليها المجتمعات الحديثة. وما جاء في الوثبة العربية الأولى إنما يكشف لنا عن روح اشتراكية تتطلع إلى نظم متجددة تحدم هذه الروح.

وهكذا يتلخص الفرق بين موقفنا من ماضينا وموقف الرجعيين، بأنه موقف علمي حي يستهدف الجوهر والماهية ويفتح آفاق المستقبل، تجاه موقف ميت جامد يستهدف الأشكال والقشور ويضحي بالمستقبل وإمكانياته في سبيل الماضي. لذلك كان موقفنا من ماضينا موقفاً متمسكاً بالتاريخ العربي الأصيل، أميناً على روحه التي دفعت أبناء العروبة في القديم إلى المغامرة والإقدام والخلق والابداع، والتي تدفعهم اليوم في الاتجاه التقدمي الإنساني نفسه.

ثالثاً: موقف الشعوبية

أما الشعوبيون والأميون الذين يدعون بأنهم يحتكرون التقدمية والتفكير العلمي، والذين يريدون منا أن نقطع ما بيننا وبين ماضينا، فإن موقفهم لا يعدو كونه رد فعل طائش على موقف الرجعيين. الرجعيون يريدون ماضياً لا حاضر ولا مستقبل له، وهؤلاء يريدون حاضراً ومستقبلاً لا ماضياً له.

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٠٦.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الرعد»، الآية ١١.

لهؤلاء الذين يتنكرون للقومية ويعتبرون التفكير القومي رجعيًا نتوجه بهذا السؤال: ماذا تعني التقدمية؟ أ تكون انطلاقةً وتحرراً من كل ارتباط زمني ومكاني؟ وهذا متناقض مع حقيقة الإنسان الذي يعيش في إطار الزمان والمكان، أم تكون التقدمية في عدم الانتساب إلى ماضي أمة بعينها والانسلاخ من الأطر القومية؟ وعندئذ لا بد أن نعتبرهم في الموقف نفسه الذي يقفه الرجعيون من حيث فقدان الصلة الحية بينهم وبين أمتهم ومن حيث ضعف الثقة بأنفسهم وبإمكانيات أمتهم. لأن موقفهم «الشعوي» المحجوب بالتعبير المضلل «إنساني»، إنما هو تعبير عن الهرب من المشكلة القومية التي هي المدخل الطبيعي لكل حل إنساني. إن تقدميتهم زائفة مصطنعة، وإنسانيتهن فقيرة عقيمة مجردة. ألا ما أصدق كلمة الشاعر الألماني الكبير «غوته» في هذه المناسبة إذ يقول: «اسمع الناس يتحدثون دائماً عن الإنسانية ولكني لا أرى غير الناس».

ولهؤلاء نقول: إن في الصلة بين ماضي الأمة وحاضرها ومستقبلها تكمن رسالتها، وفي فصل الماضي عن الحاضر والمستقبل تحطيم للشخصية القومية وانحراف بها عن الركائز السليمة التي يمكن أن تحفظ خطواتها من الزلل والضياع والتناقض. وقد سبق للفيلسوف الألماني (كانت Kant) أن نادى بالسلام العالمي عندما كانت المانيا معثرة مجزأة على مئات الولايات، وعندما كانت روح اليأس شائعة في بلاد الألمان، والأمل بالمستقبل ضائعاً باهتاً، وكانت دعوته إلى السلام العالمي لا تعني أكثر من استجداء لعطف المستعمرين وأكثر من تحذير لأوصال الأمة، وإلهاء لها عن مشكلتها الأساسية التي تتركز في التحرر والوحدة. حتى إذا ما بدأت الأناشيد الألمانية تمزج الوجدان القومي وتوقظه، وبدأت روح التمرد تشيع في نفوس الألمان، والأمل والثقة يعمران قلوب الشباب، قام الفيلسوف «فخته» تلميذ «كانت» ينادي في «رسائله إلى الأمة الألمانية» بالنضال والكفاح في سبيل الوحدة الألمانية، لأنه وضع يده على المشكلة الأساسية وعرف أن المدخل الطبيعي للسلام العالمي ولأي حل إنساني في المانيا، إنما يكون عن طريق المساهمة في انقاذ الأمة الألمانية من ضعفها وتجزئتها وتحكم الأجنبي فيها. فكان «فخته» قومياً وكان معلماً للقومية وكان بذلك إنسانياً أكثر من «كانت» لأنه ساهم في الانقاذ لا التحذير.

إننا نعتقد بأن الشخص الذي لا يشعر بأرومته التاريخية، وأنه واحد من الملايين الذين تعاقبوا خلال العصور، وكتبوا تاريخ أمتهم، وأنه مسؤول عن هذا البنيان وعن الاستمرار في دعمه وتجديده، إن هذا الشخص فقير في روحه وتافه في حياته، إنه كمن لا اسم له ولا ملامح ولا لون، إنه يكاد يكون رقماً أو شيئاً.

من بين هؤلاء الكافرين بعروبتهم أولئك الذين اتخذوا من الثقافة الأجنبية أو من «الماركسية» منطلقاً مبرراً. ولهؤلاء نقول: إن كل ثقافة أو منطق أو نظرية، تحمل إلينا، لا لتمثل ما فيها من خير وما ينسجم منها مع حياتنا ووجداننا وما في أعماقنا من تطلعات، بل لتمثلنا هي، وتمتص شخصيتنا القومية وتذيقها، وتجعل مصيرنا بأيدي غيرنا. . . إن كل ثقافة ومنطق ونظرية من هذا النوع وتأتي بهذه الروح، هي ككل حل زائف مصطنع خارجي يلمص على حياتنا لصقاً دون أن يتجاوب مع أعماق النفس.

ان العروبة هي الجانب المميز العميق المثالي لوجودنا، هي معنى حياتنا، إذا فقدناه، لم يبق لنا لون ولا اسم ولا ملامح، إذا فقدناه فقدنا إنسانيتنا ذاتها.

ان قضيتنا القومية هي نقطة البدء، وإذا لم تكن كذلك فلا بد من الانحراف، ولا بد أن يصبح الفكر عبداً للثقافة الأجنبية، والشخصية مرآة تعكس ما أتاها من الخارج.

ان الشيوعيين يعيشون معنا بأجسامهم فقط، ويعيشون مع الروس بأرواحهم. انهم ينظرون إلى مشاكلنا بعين غريبة، وبفكر وروح لا يمتان إليها بصلة. فقد شوّهوا أنفسهم عندما استبدلوا بعواطفهم عواطف غيرهم، وبفكيرهم وروحهم تفكير الأجنبي وروحه. لقد فقدوا نقطة البدء والارتكاز فضاعوا ولم يعودوا إلى ذواتهم، بل استبدلوا بها شخصية مستوردة أجنبية مصطنعة.

فعندما تكون النظريات والأفكار والتجارب التي نتعرف إليها وتأتيها كثرة لجهود غيرنا من الأمم، عندما تكون أداة في خدمتنا، أي عندما تكون دافعاً منشطاً وسلاحاً جديداً يساعدنا على فهم حاجتنا والقدرة على التأثير في واقعنا، وعندما ترتبط بالتاريخ القومي وتكون في خدمة الحياة القومية وتكون حاكمين فيها لا محكومين لها، عندئذ تكون سليمة وصحيحة. ويخطيء الذين يتناولون القضية القومية من وجهة الشمول، فيعتبرونها جزءاً من كل هو الإنسانية، ويعتبرون التفكير القومي عثرة في وجه التطلعات الإنسانية، ومرحلة قد لا تؤدي إلى الغاية الإنسانية بل إلى عكسها، لأنهم يلخصون في موقفهم هذا انطباعاتهم عن التجربة القومية في أوروبا، وهي تجربة انطوت على عوامل انحرافها، وهي ليست مقياساً.

فالشعور القومي هو في الحقيقة بمثابة الجو الطبيعي لتفتح الشعور الإنساني الصحيح، والعرب إنما يتصورون قوميتهم على أنها خير شرط لتحقيق إنسانيتهم. انها شعورهم برسالتهم ومسؤوليتهم تجاه الإنسانية.

العروبة هي نقطة الارتكاز ومن دونها لا بد من التبعثر والضياع. هي المدخل الحي لإنسانيتنا، وكل إنسانية لا تبدأ من هذا المدخل، أي لا تبدأ بالشعور القومي وبالارتباط بالتاريخ وبرسالة تاريخية، تبقى رخيصة فقيرة مجردة.

والذين يقيسون على مأساة القومية والاشتراكية في أوروبا، ويستدلون منها على فساد الاتجاه القومي والاشتراكي وصلاح الأهمية والشيوعية، إنما يقيسون على أوضاع مهترئة في أوروبا لم يكن الذنب فيها عائداً إلى الحقيقتين الأصليتين: القومية والاشتراكية، بل إلى التعصب القومي وإلى الاتجاه البرلماني المتخاذل الذي انتهجته الأحزاب القومية والاشتراكية هناك.

فإذا سلكت بعض القوميات طريق التعصب، فإن هذا ليس قانوناً، وإذا سلكت الأحزاب الاشتراكية في أوروبا الطريق البرلماني، فهذا لا يعني أنه الطريق الطبيعي لتحقيق الاشتراكية، ولنا من تجربة الغرب والشرق ينبوع دروس وعبر يمكن أن نفيد منها في اتجاهنا النضالي الشعبي الذي يحمل مفهوماً جديداً عن الحياة.

رابعاً: نحن والحاضر والمستقبل

في ضوء ما ذكرناه عن موقف «الرجعيين» من الماضي، يتبين لنا أنهم ينظرون إلى الحاضر، أي إلى واقعنا القومي على انه فاسد، لا لأنه يحتاج إلى إعادة نظر في تكوينه الأساسي وتنظيمه على أسس علمية حديثة من جديد، بل لأنه قد ابتعد عن الأشكال التي انتظم بحسبها هذا المجتمع يوماً ما ويجب أن ينتظم بحسبها كل حين. والمشكلة هنا لا تبقى قاصرة على الحاضر، بل تتعداه إلى المستقبل أيضاً، لأن الضلال والضياع - في رأيهم - يأتي من محاولة الخروج من دائرة القوالب القديمة التي عرفها المجتمع العربي قديماً؛ أن تخضع الحاضر والمستقبل للماضي بكل أشكاله، هذا ما يريده الرجعيون.

أما «الأمميون والشعوبيون» ففي ضوء ما عرفناه من موقفهم يتبين أنهم ينظرون إلى الحاضر على أنه فاسد أيضاً لأنه يحتاج إلى حل داخلي منسجم مع شخصيته، بل لأنه لم يتحل بعد عن شخصيته وكيانه.

انهم يتطلعون إلى مستقبل غريب عنا مصنوع لنا، إلى مستقبل يصبح فيه مصرنا بيد الصانع الذي صنع لنا الثوب الذي ارتديناه، وكلا الموقفين قاتل للشخصية العربية، غريب عنها متنكر لها.

«الرجعيون» ينظرون إلى المجتمع العربي كما لو أنه ما يزال طفلاً، وكما لو أن بين حاضره وماضيه فترة قصيرة لم تبدل أو تغير فيه شيئاً، وينظرون إلى حياة المجتمع نظرة بطيئة، ممتة، كأن الفلك لم يدر منذ ذلك الزمان حتى اليوم. انهم يريدون أن يلبسوا الرجل الثياب التي كان يرتديها وهو رضيع، ويريدون له أن يبقى في عقله وتصرفاته وعواطفه طفلاً كما كان. وهذا مخالف لنواميس الطبيعة، فالطفل لا يبقى طفلاً إلا إذا مات.

وهكذا فإن نظرة الرجعيين إلى «الحاضر والمستقبل» تنتهي إلى حذفهما، فلم يعد ثمة مستقبل نرنو إليه، بل «ماضٍ» يتلع الحاضر والمستقبل، ماضٍ يجتر نفسه ويقضي على كل تطلع وصبوة، ماضٍ أشبه بالجلاد، يدفن الأبداع والمواهب والحريات.

و«الأمميون» و«الشعوبيون» ينظرون إلى المجتمع العربي نظرهم إلى أي مجتمع آخر، نظرة مجردة كمية تنفي الفرديات وكل المزايا التي يمكن أن تبدو متنوعة حية خلاقة بين الأمم. انهم ينظرون إلى الأشخاص وإلى الأمم وإلى المجتمعات البشرية كافة، نظرة متجانسة آلية تجردها من معنى وجودها وسر تكوينها.

إنهم يتطلعون إلى مستقبل يحى فيه التمايز ويقضى فيه على الأصالة والجوهر وتفقد النوعية والطوايع المميزة للوجود الحي، ويتحقق فيه التجانس والتشابه واللاممايز، أي إلى مستقبل ينخلع فيه المجتمع من كل ما يميزه كمجتمع، والإنسان، من كل ما يميزه كفرد. انهم ينظرون إلى مجتمعنا بعين غريبة لا ترى منه سوى السطح، ولا تتجاوب مع ما في أعماقه من تطلعات. انهم فقدوا الاتصال بروح أمتهم وبسوا من كل خلاص يأتي من داخلها. أما

نظرتنا إلى الحاضر فتتلخص في: اننا نرى كل شيء في واقع العرب اليوم شاهداً على أن حياة العرب الحالية لا تعبر عن إمكانياتهم وحاجاتهم كشعب يشكل جزءاً هاماً من الكتلة البشرية التي تعيش على سطح الأرض.

وهذا الانفصال والتناقض بين واقع العرب وإمكاناتهم هو مصدر الفساد. ان الواقع الذي يجزىء الأرض العربية، وبيح استغلال فئة قليلة أكثرية ساحقة، ويقضي على كل تحرر وتقدم، هذا الواقع غريب عنا، قاتل لإمكاناتنا، خانق لشخصية أمتنا، وهذا ما يتجلى في شعور الفرد العربي اليوم بأنه لا ينتمي إلى مجتمع سليم.

وهذا الوضع المتناقض هو المبرر الوحيد لوجود الحركة القومية الاشتراكية كحركة ثورية تستهدف أن تحقق الانقلاب الشامل على هذا الواقع الراهن لتستبدله بواقع يعطي الفرصة لشخصية الأمة العربية أن تتحقق ولجسمها أن يرتفع إلى مستوى روحها لكي تفتح هذه الروح وتبدع.

الروح العربية هي إمكانات العرب، والجسد اللائق بها هي جملة الشروط والأنظمة التي تسمح لهذه الإمكانيات أن تتحقق.

تلك نظرتنا إلى «حاضر» العرب، هذا الحاضر الذي بلغ فيه الفساد حداً يهدد العرب بالفناء ويجعل الطريق الوحيد للخلاص هو «النضال» لا بمعناه السلمي «الهدم» فقط، بل بكل معانيه الايجابية الخلاقة التي تفتح فضائل الإنسان وتبعث كوامن الرجولة فيه وتجعل منه بطلاً في أمته.

لذلك نحن نؤكد «النضال» لأنه الوسيلة الوحيدة التي تتفق مع حراجه الظرف وخطورة الحال التي نمر بها، حيث لم يبق معنى لاصلاح جزئي أو ترفيع مخدر.

أما المستقبل الذي نتطلع إليه فهو الزمن الذي ستتحقق فيه الشخصية العربية من جديد، وفي أشكال قوية ورضينة تتلاءم مع حاجات العرب في القرن العشرين. وهذا المستقبل لن يكون منحة أو هبة، ولن يكون من صنع غيرنا. لن ترسم خطوطه وتفاصيله في سفارات أجنبية أو عواصم خارجية، كما لن يكون بدعة من بدع السياسة ومناورة من مناوراتهم البارعة. لن يكون هذا المستقبل النقي إلا من صنع أيدي عربية، ولن يكون إلا نضالاً نصعد فيه إلى مستوى الروح العربية الحقيقي، ولن يكون إلا إبداعاً في الأساليب والأشكال لكي يكون هذا الإبداع المتجدد مبرراً لوجود الأجيال العربية المتلاحقة على الأرض.

الشعب العربي هو مادة هذا النضال شكلاً وروحاً. وما نتطلع إليه من مثل وغايات لن يكون إلا تعبيراً عن إرادة هذا الشعب. ولن يكون هناك ما يفرض عليه، لأننا نعتقد أن أية حقيقة مهما سميت تفقد كل فضائلها عندما تفرض فرضاً ومن الخارج على الشعب. ستبقى الحرية عصب الوحدة القومية وعصب الاشتراكية القومية، لأن التوازن بين الفرد والمجتمع هو ما نسعى إليه. وفي المجتمع العربي المنشود الذي يناضل شعبنا العربي في كافة أقطاره في

سبيل تحقيقه، ولن يبقى مكان للحريات الصورية التي تتغنى بها المجتمعات الرأسمالية التي تبيح استغلال الأفراد للمجتمع، كما لن تكون هناك عمليات مسخ لكل حرية وقضاء عليها باسم المجتمع والنظام الاجتماعي، كما هو الأمر في الدكتاتوريات الشيوعية، لأننا نسعى إلى مستقبل مفتوح لا مستقبل مغلق، مستقبل يحمي الأصالة ويحترم العفوية ويقدم كرامة الإنسان، لا مستقبل يضحي بكل الكرامات والقيم في سبيل فرض نظرية معينة.

وأخيراً نقول: إن نظرتنا إلى التاريخ العربي إنما تعتمد على تحليلنا العلمي لماضيه وحاضره من جهة وعلى ثقنتنا بأنفسنا وبإمكانات أمتنا وشعورنا بالمسؤولية الكاملة التي ترتبها هذه المرحلة من تاريخنا على كواهلنا نحن الجيل العربي الجديد. فتاريخنا العربي سلسلة بطولات ونبوغ دائم للقيم الإنسانية.

إن جيلنا يواجه قدراً قاسياً، ومرحلتنا «مرحلة نضال» ونحن لم نخلق في هذه الفترة لنعيش كما كان يعيش الجيل العربي في عصر الرشيد والمأمون، بل كما كان يعيش إبان الدعوة. لذلك فإن مهمتنا النضالية الانقلابية تحتم علينا اليوم أن نهيمء نفوسنا وتفكيرنا وكل شروط حياتنا لكي نبدع اليوم في النضال، كي يبدع الجيل اللاحق بعدنا في العلم والفلسفة والفن، ويتاح لجميع أبناء العروبة متسع لتحقيق المواهب وتكامل الفضائل على أوسع نطاق... فتستمر ديمومة تاريخنا في المستوى نفسه الذي يهيئها دوماً لحمل رسالتنا الإنسانية إلى العالم.

متى يكتب تاريخنا القومي؟ (*)

متعب مناف

لا يمكن الإنسان أن يقطع حياته الأولى ويبدأ عيشه من جديد؛ فإن الفرد ابن ماضيه كما هو ابن غده؛ وتاريخنا العربي من التواريخ التي تشرف وارثها، لذا انقطع الكثير من جهاذة الباحثين الغربيين لدراسته والوقوف على خفاياه. ومن المؤلم حقاً أننا حتى الوقت الحاضر لم نحظ بتاريخ قومي يعرض لأحداثنا بشكل علمي صرف مهتماً بالمتطلب الواقعي للحياة العربية.

إن أفراد كتب لجمع الأحداث أتى كنتيجة لعلم الحديث والاهتمام بالتجريح والتعديل؛ لذا نرى مولد الكتابة في التاريخ عندنا ضعيفاً عرضياً يحتل علم التراجم (Biography) المكان الأول فيه. والذي يقرأ الكتب التاريخية المتقدمة التأليف مثل كتاب الرسل والملوك للطبري يرى أن المؤلف يبدأ بتاريخ الخليفة على أساس تصوري ثم ينتهي إلى الجاهلية ومنها إلى العصر الذي هو فيه. ولعل هذا التدرج نشأ بسبب علم التجريح والتعديل الذي يؤكد أن نتيج سلسلة رواة الحديث ونجرح كل شخص من النقلة. أما فيما يتعلق بالحروب الداخلية في الإسلام، فنرى كل إنسان يتجه صوب هواه يصور الحوادث كما يريد أن تكون، فإذا كان من شيعة علي طمس حقوق أعدائهم ومنافسيهم والعكس صحيح، وبذا انقلب التاريخ ميداناً تسوده الأغراض الشخصية والتعصب المذهبي البغيض. ثم أمن الشعب العربي في هذه الأحداث اسم الخليفة أو المنتفذ. أما الذين بنوا الأهرام - كما يقول توينبي - فقد نسيت أسماؤهم.

وجاء العصر الحديث فإذا بالمنطق يتوارى وتبرز شمس التجربة، فتعم مجالات العلوم والفنون، وتدخل نظرية النشوء والارتقاء من الكوي، والشبائيك والأبواب! حتى الأدب لم يسلم منها، فقد اعتبروا المسرحية الشعرية تطوراً للديراتامب (Dithyramb) والملاحم. وهنا لا بد أن نتساءل: ماذا أفاد التاريخ العربي من هذا التطوير والانقلاب الفكري؟

(*) نشر في: الآداب، السنة ٤، العدد ٤ (١٩٥٦)، ص ٧.

وأعود فأجيب ان جماعة من رجال الغرب درسوا تراثنا وكتبوا مدفوعين بعوامل شتى منها إخلاصهم لدولهم وحبهم للبحث، ولكنهم لم يبرأوا من النفاق يوزعونه بالسسطاس بين هذا الجانب وذاك، فلعبوا بالنار واضروا بقدر ما أفادوا، ثم لا ننسى المثل الايطالي القائل «أنت أدرى من جارك بالأمك».

وبعد أن تيسر لنا الاطلاع على منابع ثقافة الغرب في مظانها، كان لزاماً علينا أن نوسع لتاريخنا مكاناً يحتله بين تواريخ أمم العالم، ولكن ذلك لم يحدث وإنما عدنا إلى المساوىء ونسينا النوابع، فلم يدرس ابن خلدون ولا مقدمته دراسة نقدية عصرية، وصار جل همنا العودة إلى الماضي والتوكيد على روح التعصب، الذميمة، متناسين ان علم التاريخ قد نضج في الغرب ووجد هناك ما يسمى بالتاريخ المقارن؛ لذا أرى لزاماً علينا - ونحن نجتاز هذه المرحلة الدقيقة من حياتنا أن نعيد النظر في تاريخنا القومي، لأن هذه النظرة الجديدة نصر نحققه في مجال القومية العربية وحلقة في سلسلة المعارك الداخلية كما يراها الدكتور سهيل ادريس .

وهناك أمور أشترطها في تاريخنا الجديد هي : أن يكون متوخياً الأسلوب العلمي قبل كل شيء، فلا مجال فيه لعاطفة أو رغبة شخصية أو تعصب، وأن يراعي حاجة المجتمع العربي المتجدد، فلا يفرض عليه أموراً لا يستسيغها أو يقيد به باعتبارات تخالف الواقع، ولا بد من التوكيد فيه على شخصية الشعب العربي، فإن كتب التاريخ القديمة والحديثة اغفلت هذه الناحية كأنما هي تدري رأي كارليل «الجيش بقائده». فالمعتصم هو الذي ذك عمورية لا جنوده، ثم لا بد أن تدرس حقائق التاريخ العربي على أنها وحدة متكاملة كما يرى كارل بيكر في كتابه المدينة الفاضلة في القرن الثامن عشر. فليست هناك حادثة غير متأثرة بعابرتها ومؤثرة بلاحتها. أما كتبه هذا التاريخ فيجب أن يكونوا ممن اجتمعت لديهم الثقة العلمية إلى جانب الدقة في النقل وإيراد النصوص، ثم لا بد من إيضاح أثر الثورة الفرنسية (١٧٨٩ م) في توجيه أذهان شباب البلاد العربية، والربط بين هذا الأثر وبين قيام الجمعيات العربية التي طالبت بالحكم الذاتي، ثم موقف العرب في الحربين الكونيتين السالفتين. هذا ولا يجوز أن نفصل التاريخ عن غيره من الأمور كالسياسة والاجتماع أو علم النفس إلى حد معقول.

أما أسلوب الكتاب أو الكتب التي تشمل الفترات المتتابعة من تاريخنا فيجب أن يكون سهلاً يجمع بين الدقة في التعبير والإيفاء بالغرض والجرأة في بحث المعاضل.

وبعد، فهذه دعوة مخلصه عرضتها لما توخيته من النفع، لأن التاريخ القومي كاللغة الفصحى لم يستطع اجتذاب ناشئتنا ومثقفينا، لذا نراهم يعجبون ببروكلمن دي خويه أو نولدكه دون أن يعرفوا حافز هؤلاء للكتابة ومبلغ صدقهم في التعبير. وأذكر مرة أنني قرأت كتاباً لإميل درمنغم عن محمد يقول فيه : «ان محمداً كان يميل إلى عثمان دون علي لأن الأول من ذوي اليسار والآخر معسر»، وشبابنا معذورون إذا جنحوا إلى ناحية المستشرقين، لأن كتاب التاريخ القومي قدامى ومحدثين يكتبون بعيون عصبها الانحياز المذهبي أو الشخصي بأسلوب يعافه الفرد العصري ذو المشاغل الكثيرة.

التاريخ في خدمة الأمة(*)

شليبي العيسمي

لا شك أن المحافظة على الحقيقة، عند تدوين التاريخ وتدرسه، شيء أساسي وثمانين. ولكننا نعتقد أن الفوائد التي نجنيها من كتابة التاريخ وتدرسه على أساس من الانتقاء والتوجيه لا تقل أهمية عن تحري الحقيقة. ذلك أن الحوادث الموجهة التي تغذي في نفوس المواطنين حب النضال والتمرد على الفساد والجمود، هي حوادث حية دافقة لا يمكن أن تدانيها الحوادث المجردة التي لا تترك أثراً في النفس ولا تدفع إلى الحركة والنشاط، التي قد تخلق نوعاً من التخاذل والتشويش. لهذا نعتقد أن من المفيد ومن الجائز المشروع، إن لم نقل من الضروري اللازم، أن يكتب التاريخ العربي ويدرس في المرحلتين الابتدائية والثانوية على أساس من انتقاء الحوادث وتوجيهها بالشكل الذي يؤدي إلى تحقيق الفوائد المذكورة.

أما في الجامعة حيث لا بد من الاعتماد على العقل والمنطق، وفسح المجال للنقد الفكري وتحري الحقيقة العلمية المجردة، فلا بأس من التنقيب عن الحقائق التاريخية وعرضها في صورها الواقعية. وبعبارة واحدة: إذا أردنا أن يكون لتاريخنا صلة حية بنا وفائدة لنا، فما علينا إلا أن نعيد كتابة التاريخ العربي بأسلوب جديد قائم على التوجيه القومي المركز، الذي يخدم آمال العرب وأمانهم في هذه المرحلة التاريخية من حياتهم.

وتوضيح هذا الرأي وجلاء المقصود منه نذكر الأمثلة التالية:

١ - لقد ورد في أحد كتب التاريخ للصف التاسع الثانوي في سوريا ما نصه «إن الشعب العربي الذي كان سابقاً في شطف العيش وحشوته يفاخر بأكل العلهيز (وبر الأبل مطبوخاً بالدم)، والذي حسب أبنائه الأرز لأول وهلة سماً، ووطنوا المرقوق من الحيز رقاعاً للكتابة، هذا الشعب تهبأت له أسباب الحضارة... الخ».

أجل، إننا لا نعتقد أن في مثل هذا القول خطراً على الناشئة فحسب، بل إن فيه خطأً

(*) نشر في: الآداب، السنة ٤، العدد ٤ (١٩٥٦)، ص ١٧ - ١٩.

تاريخياً فادحاً. فمن حيث التوجيه تصور هذه العبارة الشعب العربي في الجاهلية متوحشاً جاهلاً لا يفقه شيئاً من معاني الحضارة والرفي، وأن العرب لم يتحضروا بعد الإسلام إلا بفضل الأعاجم والأمم المجاورة. ثم إن خطر هذه العبارة الأول، يكمن في أن ما تحتوي عليه من مبالغة وصور غريبة يزيد من انتباه الطالب إليها، بل يصعب أن ينسأها فتبقى راسخة في ذهنه، وقد يرددها وكأنها حقيقة تاريخية. والخطر الثاني يظهر في تعميم هذا الحكم على الشعب العربي في الجاهلية، مع أن الدراسة الجدية لعصر الجاهلية قبيل الإسلام تبين لنا بما لا يقبل الشك أن الوعي السياسي والاجتماعي والفكري بلغ حداً مكن العرب من حمل رسالة الإسلام. هذا وقد أصبح طبعياً في نظر علماء الاجتماع أن يكون معتزلاً على نهضة أو دعوة جديدة سواء كانت دينية أم سياسية أن تنتشر في وسط معين ما لم يكن لدى هذا الوسط استعداد كاف لظهورها ونموها فيه.

ومع ذلك يكفي أن ندرس الشعر الجاهلي وأن نطلع على النشاط التجاري لعرب الجاهلية واختلاطهم مع الأمم المجاورة، وأن ندرس آراء بعض مفكرهم كقس بن ساعدة وورقة بن نوفل حول الدين والمجتمع، بل يكفي أن نتأمل في ما ورد في القرآن الكريم من وصف وعبارات تشهد بما كان لعرب الجاهلية من حضارة وتقدم. نقول يكفي ذلك ليبدد من أذهاننا أمثال تلك الصور التي تظهر لنا عرب الجاهلية جميعهم بداء متوحشين منحطين.

ولو سلمنا جدلاً بأنه وجد في المجتمع الجاهلي أفراد يأكلون العلهز، ولنفترض أن آخرين رأوا الأرز فظنوه سُماً، ورأوا الخبز فظنوه ورقاً؛ فهل يجوز لنا أن نعمم هذا القول على الشعب العربي دون نقد أو قيد أو تحديد؟ والواقع أننا لو أردنا أن نطلق أحكاماً وقيماً من خلال الأعمال الفردية لاستطعنا أن نصور بعض المجتمعات الراقية في هذا القرن العشرين بالذات، بصور تبدو أشد جهالة وتأخراً من الصورة التي يعطيها لنا «أكلو العلهز». وأتينا في الوقت الذي نرى في هذه العبارة دعوة شعوبية خطيرة على النشء الجديد، نعتقد أن مؤلفي كتاب التاريخ لم يقصدوا من تدوينها أكثر من إبراز أثر الإسلام وفضله على العرب وبيان تطوره السريع بعد اعتناقهم الإسلام واختلاطهم بالأمم المجاورة. ونعتقد كذلك أن انشغال المؤلفين في أمور أخرى متعددة تضطرهم لنقل مثل هذه العبارات دون التدقيق في حقيقتها والتنبيه لأضرارها على الناشئة.

٢ - ولنذكر مثلاً من نوع آخر: كثيراً ما يذكر في كتب التاريخ للصفوف الثانوية عند الكلام على الفنون العربية مثلاً، أن الفارابي من أصل تركي . . . الخ.

ونعتقد أن الإشارة إلى جنسيته وتذكير الطلاب بأصله التركي يلقيان في ذهن الطالب نوعاً من اللتبس والتشويه على الأقل حول فضل العرب في الفنون، مع أننا لو قمنا بتحريات عن كبار العلماء وعظماء السياسة والفن لدى الأمم الأوروبية لوجدنا أن مئات من هؤلاء الذين تفتخر بهم أهمهم ليسوا من أصل هذه الأمم. والواقع أن الانسان ابن بيئته ومجتمعه واللغة التي يتكلم بها. فما دام الفارابي قد نشأ في بيئة عربية ومجتمع عربي وتكلم ثم

كتب باللغة العربية فلا حاجة بعد ذلك إلى ذكر حسبه ونسبه لطلاب الدراسة الثانوية كيلا نوحى بالشك في إنتاجه العربي.

٣- بعد أن ذكرنا المثاليين السابقين من التاريخ العربي نورد المثال الآتي من التاريخ الأوروبي: من الملاحظ أن أكثر مؤلفي كتب التاريخ الثانوية يبرزون أثر نابليون الثالث في تحقيق الوحدة الإيطالية (متأثرين في ذلك بالكتب الفرنسية)، ونزعم أن توجيهها كهذا يحمل الطالب على الاعتقاد بأن الاتحادات القومية لا بد لها إذا ما أرادت النجاح، من أن تعتمد على مؤازرة أجنبية. ولا شك أن مثل هذا الاعتقاد يشكل خطراً كبيراً على روح النضال الشعبي في الأمة، وخاصة إذا كانت لا تزال في مراحل تكوين وحدتها القومية، كالأمة العربية في مرحلتها الحاضرة.

أما الواقع فإن الوحدة الإيطالية التي تتخذ مثلاً للدلالة على أثر المساعدات الأجنبية في تحقيق الوحدات القومية، لم يكن لنابليون الثالث فيها إلا أثر ثانوي ضئيل، في حين كان الشعب الإيطالي بمنظوماته وأحزابه وأكثر حكوماته يناضل لتحقيق هذا الهدف قبل أن يتدخل نابليون بما يزيد على نصف قرن. وكانت الثورات تتكرر من أجل ذلك في مختلف المقاطعات الإيطالية. هذا وعلى الرغم من مهارة كافور في السياسة وحسن افادته من التنافس بين فرنسا والنمسا في ذلك الحين، فإنه لم يستطع أن يضمن بقاء نابليون إلى جانبه في الساعات الحاسمة من الحرب ضد النمسا. وبناء على هذه الوقائع التاريخية نستطيع أن نوضح كيف كان نضال الشعب الإيطالي لعشرات السنين، الحجر الأساسي في تحقيق الوحدة، وأن نوضح الأثر الفعال الذي تركته كتابات المفكرين الإيطاليين حول الحرية والوحدة، أمثال مازيني، ومايني، وفوسكولو وغيرهم، وأن نبين الدور الذي لعبته الجمعيات والأحزاب السياسية كمنظمة إيطاليا الفتاة والكاربوناري وغيرهما وخاصة بعد أن انتشرت بين صفوف الشعب على نطاق واسع وأخذت تركز في أذهان المواطنين أهداف إيطاليا في الحرية والوحدة. ولا شك أن توضيحها هذه الأهداف كان سابقاً للعمل لها، كما أن حمل جمهور الشعب على الإيمان بصحتها وحاجتها قد عجل في تحقيقها. وإذا أضفنا إلى ذلك كله ما قام به كافور من تقوية الجيش وتنشيط الحياة الاقتصادية وتوفيق بين الأحزاب السياسية في الأهداف الأساسية، وأن التطور السياسي والاجتماعي في تلك المرحلة التاريخية من حياة أوروبا كان يسير في مصلحة الوحدات القومية للأمم الأوروبية، وأن هلهلة الأنظمة الرجعية وانحلالها، عهد مترنيخ وبعده، كانت تدل بوضوح على أن الوحدة الإيطالية لم تكن قابلة للتحقيق فحسب، بل كانت أمراً مؤكداً لا ريب فيه، ولو لم يتدخل نابليون، بدليل أن روسيا كانت قد ساعدت النمسا ضد ثورة المجرين من أجل الاستقلال والوحدة عام ١٨٤٨م، فلم يكن من نتيجة هذا التدخل سوى تأجيل هذه الوحدة إلى عام ١٨٦٧م.

أجل، إذا أضفنا هذه الملاحظات لما تقدم نستطيع أن نطمئن إلى أن الطالب العربي يخلص من قراءته الوحدة الإيطالية بنتيجة صحيحة مفيدة، وهي أن قوة الشعب الداخلية وتنظيم جهوده واستمراره في النضال هي التي تقرر مصير الوحدات القومية.

على هذا الأساس وضمن هذا الاتجاه والتوجيه يجب أن يكتب التاريخ العربي للطلاب العرب في المرحلتين الابتدائية والثانوية .

ولكن إذا كانت هنالك حوادث يصعب توجيهها، وكان اهمالها في الوقت نفسه ممكناً ولا يشكل ثغرة فاضحة في مجرى الحوادث، فمن الأفضل عندئذ اهمالها والاستغناء عنها . أما إذا كانت هذه الحوادث التاريخية من النوع الذي يصعب اهماله فلا بد من عرضها بإيجاز مع بعض التعليقات الموجهة التي يمكن الافادة منها . ومثال ذلك: قتل الخلفاء العباسيين لأبي سلمة الخلال وأبي مسلم الخراساني والبرامكة . . . فهنالك فرق كبير بين أن يعرض قتلهم على أنه خيانة وغدر، ويدافع من نزعة الاستبداد وحب سفك الدماء، وبين أن يعرض على أنه قصاص لهم لتأمرهم على سلامة الدولة وسعيهم لتقويض الحكم العباسي، كما دلت محاولات الأعاجم المتكررة في العهود التي ضعف فيها الخلفاء العرب وتساهلوا مع أمثال هذه العناصر الأعجمية الطامحة حتى سيطرت على السلطة وقوضت دعائم الحكم العربي .

قد يرد بعضهم على هذا التوجيه بقوله: إن للحقائق من قوة التأثير والانتشار بحيث لا يمكن للحوادث الموجهة أن تتغلب عليها كائنة ما كانت من قوة الدعاية والتركيز . وأنا إذا أردنا أن نكتب التاريخ العربي على هذا الأساس الموجه، فإن أعداء العرب والمتحمسين للأبحاث العلمية يستطيعون أن ينشروا الحقائق فتتهافت عندها الحوادث الموجهة وتنعدم ثقة الطلاب بما يتعلمون من وقائع التاريخ .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذه الملاحظة وأثرها فإننا نعتقد أن المحذور الناتج عن توجيه الحوادث التاريخية، يبقى أقل ضرراً وأخف خطراً من ابقاء التاريخ بالشكل الذي ذكرناه . زد على ذلك أن طلاب المرحلتين الابتدائية والثانوية لن يكون لديهم من سعة الوقت وحب الاستقصاء ودقة الملاحظة ما يدفعهم إلى الاطلاع على الدراسات المفصلة واكتشاف الاختلاف بين ما يقرأونه فيها وبين ما يقرأونه في كتبهم المدرسية .

وبعد، فما دامت المرحلة التاريخية التي يجيهاها العرب في الوقت الحاضر هي مرحلة النضال، وما دام تدريس التاريخ وتدوينه على أساس الانتقاء والتوجيه بخدمان هذه الأهداف وینعجلان في تحقيقها، فمن الواجب كتابته وتدريسه بهذا الأسلوب الجديد الذي حاولنا توضيحه .

في الترابط الاجتماعي والقومي (*)

مرضى القطامين

إن أهم حقيقة كشفتها نظرية التطور هي أن الإنسان وحيد النشأة، أي ان كل ما نرى على وجه الأرض من مخلوقات بشرية على اختلاف ألوانهم وأشكالهم يرجعون إلى أب واحد. ثم بدأت عوامل البيئة تفعل فعلها فأخرجت لنا نماذج مختلفة هي التي نراها اليوم، ونقسم العالم بموجبها إلى أجناس رئيسية ثلاثة: الجنس الزنجي والجنس المغولي والجنس القوقازي. وكون الإنسان وحيد النشأة يعطينا فكرة عن الحياة التي عاشها في البداية في مناطق لا بد وأن تكون ملائمة لهذا الانسان البدائي من حيث المناخ والنبات بل والحيوان في تلك المنطقة. وتدرج الانسان في سلم التطور، وبعد جهاد مرير وكفاح دائب مع الظروف الطبيعية المحيطة به من حيوانات مفترسة وصواعق وبراكين ومناخ، تمكن هذا الانسان من أن يستفيد من هذه الظروف إلى حد كبير، فمن الصواعق اكتشف النار ومن الحيوانات وجد رزقاً له، فبعد أن كانت تخيفه أصبح يخيفها بل وقد استأنسها، ولكن بعد أن استقر.

والاستقرار لهذا الانسان يعني أشياء كثيرة أقلها انه ارتبط بمكان ما يذهب عنه لمسافات بسيطة ثم يعود إليه. ومعنى الاستقرار أنه لا بد قد اكتشف الزراعة، بل يميل الكثير من علماء الاجتماع إلى القول، بأن الاستقرار كان نتيجة حتمية لاكتشافه الزراعة. ثم استأنس الحيوان وبدأ يصنع أواني فخارية بسيطة ليخزن فيها ماء بدلاً من أن يذهب إلى مصدر الماء الرئيسي كلما عطش، ثم وهو الأهم تكوين أسرة، وقد اتخذت مظهراً أكثر صلة بل وأكثر شمولاً من الأسر العفوية التي كوّنها هذا الانسان في أثناء تجواله في الغابة. اذن فهذه نقطة هامة توصل إليها هذا الانسان البدائي وهي سر بقائه ووجوده الحالي، استقر وارتبط بالأرض وكوّن أسرة، هذه المجموعات العديدة من الأسر التي تكونت في جهات كثيرة وانتشر منها الانسان، قد تكون هي الأصل القديم، بل هي الأصل القديم لهذه الشعوب والأجناس التي

(*) نشر في: الآداب، السنة ٥، العدد ٨ (آب/ اغسطس ١٩٥٧)، ص ١٣ - ١٥ و ٨١.

نراها اليوم لأن الانسان كان عجيبة لينة تشكله الطبيعة حسب ظروفها، والسؤال الآن: ثم ماذا؟

يقول علماء الاجتماع، إنه بعد ذلك قد تكونت مجتمعات محدودة النطاق بسيطة غير معقدة التركيب، وليست لها وظائف متميزة، ولا تخضع لما تخضع له اليوم طبعاً من تقسيم للعمل، فالمجتمع كله كان يتجه اتجاهاً واحداً. وفي بداية سلم هذا التطور الاجتماعي وجد العشر (Horde) وهذا هو الشكل الأول، والتسمية تدل على أن هذا الشكل الاجتماعي غير كبير العدد، فهو في حدود العشرة أو مضاعفاتها ولا يصل إلى المئة فرد، فالمعشر هو نواة للوحدات الاجتماعية التي لا يوجد فيها شكل اجتماعي سابق؛ هذه الأقسام التي تمثل إلى حد ما المراحل الأولى للتجمعات البشرية لا تزال موجودة في القرن العشرين، وخاصة جماعات البوشمن في صحرا كلهاري في جنوب غرب افريقيا. وقد كان البوشمن يسكنون أواسط وشرق افريقيا، ولكنهم جماعات قليلة قزمية متأخرة، لذلك هربت أمام زنوج البانتو الذين حلوا بمنطقتهم، ولم يجدوا لهم مقراً لا ينازعهم فيه أحد إلا صحراء قاحلة في منطقة حارة وسكنوا فيها. ومن الجماعات التي لا زالت تعيش ضمن هذا الشكل الاجتماعي الأول، زنوج الملايو والفلبين والأندرومانيز، ونجد في هذه المجتمعات أن عدد أفراد المعاشر يتراوح بين ٢٠ - ٤٠ فرداً من رجال وأطفال ونساء، والقلّة والكثرة هنا مرتبة على البيئة. فإذا كانت خيرة كثر العدد كالاندرومانيز وإذا أجدبت قل العدد كالبوشمن.

وأما الشكل الثاني الذي يلي المعشر فهو العشيرة (Clan)، ويمتاز هذا الشكل بأن أفراداه يعتقدون أنهم انحدروا من أصل واحد ويتخذون من هذا الأصل رمزاً لعشيرتهم، ومن أقدم ما عرف عن تنظيماتهم الاجتماعية النظام الطوطمي (Totem) ويقوم هذا النظام على عناصر منها أن العشائر تسمي نفسها باسم جماد أو نبات أو حيوان... ويعتقدون بأنهم أقارب ينحدرون من «الطوتم»، فالذين يشتركون في «طوتم» واحد يعتقدون أنهم أقارب. ومعنى ذلك أن القرابة لا تقوم على أساس صلة الدم وإنما تربطهم وحدة قرابة معنوية، ويقوم تنظيمهم الاجتماعي على أساس اشتراكهم في العادات والتقاليد والطقوس الدينية نفسها، ويكون جنس «الطوتم» مقدساً ومحرم على الأفراد لمسه. وحيث ان «الطوتم» هو أصل العشيرة فإن قتله يهدد كيانها.

ولكن ليس كل المجتمعات قد خضعت لهذا النظام الطوطمي. فهناك مجتمعات أولية ساذجة بسيطة مثل زنوج أواسط افريقيا في أوغندا والكميرون، هذه المجتمعات لم تخضع لهذا النظام الطوطمي بل تتمثل نظام المعاشر فيها، فيبلغ عدد المعشر نحو عشرين فرداً وكل معشر يتكون من خمس وحدات عائلية لا يعرفون الديانة الطوطمية، ومع ذلك فإن طابع تفكيرهم ديني بمعنى أن رئيس المعشر يعتبر في آن واحد صاحب السلطة السياسية وهو الرئيس الديني.

وأما الشكل الثالث الذي يلي العشيرة فهو الاتحاد (Phratry) وهو عبارة عن مجموعة من العشائر منضمة بعضها للبعض الآخر ومنحدرة أحياناً من أصل واحد، فقد يحدث أن عشيرة معينة يتضخم عدد أفرادها بسبب كثرة النسل أو بسبب التبنّي، فتنقسم إلى عشائر فرعية

تشابه وتتحده في الطووم الأصلي. ويختلف كبر الاتحاد من ثلاث مثل البرنير أو الناهوك في شمال أمريكا الشمالية إلى خمسين عند الهايدا في أمريكا الشمالية، وقد يصل إلى مائة في وسط أفريقيا. فأفراد العشرة قد لا يزيدون على مئات، أما الاتحاد فيصل مجموع أفرادها إلى عشرة آلاف فرد. وقد تدرجت هذه الأنظمة الاجتماعية من الترابط إلى عصبية القبائل (Confederacy) أي التحالف بين القبائل. وفي مثل هذه التجمعات تكون السلطة لرئيس أقوى القبائل في الغالب، كما يعاونه شيوخ ورؤساء القبائل المتحالفة. وعناصر الوحدة تتركز في قوة الرئيس ووحدة اللغة ووحدة البيئة المكانية. وسلطة الرئيس في أغلب الأحيان سلطة مطلقة يستمدها من حسبه وقوة عشيرته، ويمثل السلالة التي لها قداستها وقوتها السحرية. وتعيش عصبية القبائل في قرى ويملكون بعض المزارع حول هذه القرى، ويوزعون أنفسهم بشكل جماعي. وفي هذه المرحلة من التجمعات البشرية ظهر جيش منظم للدفاع وجيش من الأرقاء الذين تستولي عليهم العصبية بالقوة.

هذه الأشكال البدائية السابقة قد قال بوجودها علماء الاجتماع في كل المجتمعات التي عمرت هذه الأرض. وقدروا هذا الوجود السابق من الوجود الحاضر لمجتمعات بدائية لا تزال تعيش في القرن العشرين. وإذا قلنا إن الإنسان حيوان اجتماعي، فمعنى ذلك أن للأفراد حاجات مشتركة وميولاً ورغبات موحدة قد يصعب تحقيقها إلا في الحياة الاجتماعية، كما أن للجماعات البشرية حاجات متفاوتة لا يتم تحقيقها إلا من طريق تبادل خدمات اجتماعية ناتجة من تقدم كفايات الأفراد المكونين للمجتمع.

ثم بعد هذه الأشكال البدائية، ظهرت مجتمعات أكثر تعقيداً وخاضعة لمبادئ تقسيم العمل، تقوم فيها هيئات متعددة تتخصص في وظائف اجتماعية مترابطة، وفي الوقت نفسه متميزة ومفصول بعضها عن البعض الآخر، وهذه الأشكال الاجتماعية المدنية، التي هي مظهر من مظاهر التجمع البشري، ظهرت في التاريخ القديم في الأمم المتمدينة القديمة كمصر في طيبة ومنف وفي العالم الروماني كأثينا وأسبارطة وروما، بل قام ما يعرف بالدول المدنية (City States) وخاصة في مدن اليونان. هذه المراحل تمثل مجتمعات خضعت للسنن الاجتماعية غير المكتوبة كالعرف والعادة والتقاليد، وذلك بسبب سيادة نظام الطبقات فيها. ومثل هذه المجتمعات لم تخضع خضوعاً كلياً للدين بل كان له أثر، ولكن بشكل أخف من الدور الذي لعبه الدين في أدوار الإنسانية الأولى لا سيما المجتمعات المتخلفة في الحضارة.

على أن الإنسان في جهات كثيرة لم يستقر استقراراً نهائياً، بل استمر في تجواله، على أن هذا التجوال كانت له بعض القواعد. فالجماعة التي سكنت في منطقة ما، قد تتركها بسبب ازدياد عدد السكان في تلك المنطقة أو جدها وخاصة في بيئات الطرد وهي التي تطرد سكانها باستمرار، إذ هي بطبيعتها لا تعيل إلا عدداً بسيطاً في سني خيراتها، فكيف إذا ما تضخم هذا العدد؟ أو أجذبت تلك المناطق؟ فمن هنا كانت هجرات متعاقبة من الجزيرة العربية في العصور القديمة، فخرجت منها ما تسمى الموجات السامية المعروفة، كذلك هجرات من أواسط آسيا إلى شرق أوروبا ثم إلى غربها، وهجرات من آسيا إلى أفريقيا، بل من شرق

أفريقيا إلى وسطها وجنوبها. هذه الهجرات ارتبطت بالتنازع من أجل البقاء بين سكان المناطق المهاجر إليها وبين المهاجرين، وغالباً ما انتهى هذا النزاع باستيطان العنصر المهاجر ثم حصر السكان الوطنيين في بيئات معزولة يعيشون فيها مثل سكان أيرلندا، وسكان جبال البرانس، وسكان صحراء كلهاري، وسكان جزيرة تسمانيا (إلى عهد قريب)، ثم سكان شبه جزيرة بريتاني في شمالي غرب فرنسا. فهذه الجماعات تمثل العناصر القديمة المغلوبة على أمرها، على أنه في أحيان أخرى، يمتزج الشعبان المهاجم والمهاجم، وتتكون منها شعوب أصبحت فيما بعد الأشكال النهائية للشعوب الحديثة.

وفي غمار هذه العملية يذكر لنا التاريخ مثلاً فريداً في نوعه، مثلاً واحداً فقط يدل على أصالة شعب وسمو رسالة. فقد خرج العرب في آخر هجرة لسكان شبه الجزيرة، ولكن هذه المرة لم يكن سبب الهجرة بيئة الطرد التي يسكنها العرب، بل خرجوا حاملين رسالة سماوية اختيروا لتبليغها للعالم. وفي أقل من قرن من الزمان امتد نفوذهم وسيطروا على أكثر من نصف العالم المعروف في ذلك الوقت. ولم تكن المناطق التي وصلها العرب مناطق متأخرة حضارياً، بل إن أرقى حضارات العالم القديم وجدت في وادي النيل والرافدين. والمهم في الأمر هو ليس تكوين هذه الدولة في مدة بسيطة، بل المهم أنه حتى عندما ضعفت السلطة العربية، وبالتالي تمزقت الدولة، احتفظت هذه المناطق بطابع عربي خالص. وهي اليوم مراكز الإشعاع للقومية العربية. هذه الظاهرة في الواقع ترجع إلى الدين الجديد الذي نشره العرب وإلى المتطلبات التي لا بد منها للتقيد بنصوص هذه الرسالة، فالإسلام بالنسبة إلى العرب لم يكن ديناً فحسب، بل كان ديناً وحضارة وحياة عقلية، كما ترجع هذه الظاهرة أيضاً إلى هجرة أعداد كثيرة من العرب إلى المناطق العربية الحالية.

وفي أحيان كثيرة في التاريخ القديم، وحتى الحديث، كانت العملية عملية غزو من جانب قوي وفرض السيطرة على جوانب ضعيفة، ثم تكوين الامبراطورية. والرابطة الوحيدة التي تربط شعوب الامبراطورية هي رابطة القوة. فإذا ما اضمحلت هذه القوة المركزية الرئيسية التي تسيطر، قام السكان الأصليون بنفض آثار الحكم الأجنبي وهكذا.

قلت إن بداية التحول في تاريخ الإنسان البدائي هو الاستقرار وما تبعه من تكون الأنظمة البدائية، والواقع أن نقطة التحول في التاريخ الحديث أيضاً هو الاستقرار. فالإنسان البدائي قد استقر في منطقة محدودة جداً من الكرة الأرضية، وأخذ ينتشر ليعمر بقية أجزاء المعمورة حتى إذا عمرها، أو عمر الأجزاء المعروفة منها في ذلك الوقت، استقر وأصبحت كل قطعة من الأرض في العالم مرتبطة بشعب من الشعوب بالرغم من أن نظام الامبراطوريات كان موجوداً. ولكن مرت بالعالم فترات بعد هذا الاستقرار طبعت الجماعات القاطنة في مناطق معينة بطابع خاص هو الذي يجمع بينهم، وفي الوقت نفسه يميزهم عن غيرهم، وبدأت هذه الأقوام تشعر بوجودها، فهي إن كانت توجد ضمن إمارات متفرقة متناثرة، فإن عوامل عدة أدت إلى توحيدها وظهرت الدول القومية الحديثة.

وأول دولة توحدت على أساس قومي في التاريخ الحديث هي انكلترا، ويرد علماء الجغرافيا نشوء القومية الانكليزية بهذا الشكل المبكر عنه في بقية أنحاء العالم إلى موقعها الجغرافي. فالجزر البريطانية تقع في غرب القارة الأوروبية، وبينهما فاصل مائي، وتستطيع انكلترا أن تدير ظهرها لأوروبا إذا رأت في ذلك مصلحتها. وانقطع عن انكلترا الغزو الخارجي منذ الفتح النورمندي في منتصف القرن الحادي عشر، فاستطاعت هذه الامارات الموجودة في الجزر البريطانية أن تتوحد وتمثل جميع العناصر الموجودة لتخرج الشعب الانكليزي الحديث. إذن فالاستقرار في مجتمع واع قد ساعد ويساعد بالفعل على نشوء القوميات. وقد تبعت فرنسا انكلترا. والتأخير الزمني لنشوء وحدة المجتمع الفرنسي ترجع أيضاً إلى موقع فرنسا الجغرافي، فحدودها السياسية متمشية مع حدودها الطبيعية من جهات ثلاث هي البحر الأبيض المتوسط وجبال البرانس وبحر الشمال، وأما حدودها الشمالية الشرقية فهي نقطة الضعف، ليس فقط في بداية تكوين التاريخ الفرنسي الحديث، بل وفي العصر الحاضر، فكانت هذه الحدود الشمالية الشرقية تتأرجح في تمدد وتقلص حسب قوة حكام فرنسا وضعفهم. وعلى الرغم من فوضى التاريخ الفرنسي الحديث وعدم الاستقرار، إلا أنها استطاعت أن تتمثل الجماعات المختلفة الذين يسكنونها وأخرجت الشعب الفرنسي الحديث، على الرغم من وجود جماعات داخل فرنسا يتحدثون جنساً ولغة عن الفرنسيين، مثل الباسك - سكان جبال البرانس - ثم سكان شبه جزيرة بريتاني.

وجاء القرن التاسع عشر، وكثيراً ما نصفه بعصر ظهور القوميات، فظهرت المانيا الموحدة، وكذلك فعلت ايطاليا بعد أن تخلصت من أوام الامبراطورية الرومانية المقدسة ونظام الكنيسة اللاهوتي. وكلنا يعرف الوحدة الالمانية والوحدة الايطالية، فنحن ندرسها كمثال لأهم تخلصت من نظم فاسدة مجزأة ونعرات اقليمية ممتدة واكتسبت كرامتها، ولكنها كانت تدرس في مدارسنا على طريقة «مكارثي» إن صح هذا التشبيه، ندرسها حتى إذا ما اعتبر البعض بها وحاول أن ينادي بوحدة أمته اكتشف «مكارثي» ميوله الهدامة ونال جزاءه!!

ثم جاءت الحرب العالمية الأولى، وكانت هناك امبراطوريتان كبيرتان تضمّان معظم شعوب غرب آسيا وأواسط وجنوب شرق أوروبا. فعندما انهارت امبراطورية النمسا والمجر والامبراطورية العثمانية وجاء «ولسن» بنظرية حق تقرير المصير، نشأت دول وسط وجنوب شرق أوروبا على أساس قومي بالرغم من أن هذه المناطق أشد جهات العالم تعقيداً بسكانها لأنها كانت معبراً ومناطق اختلاط شديدة التقيد. وكان من الممكن أن تقوم دول عربية قومية موحدة، ولكن حلفاءنا سرعان ما قسموا بلادنا واحتلوها بالقوة تحت اسم الانتداب بعد أن احتلوا البلاد العربية الافريقية قبل ذلك التاريخ، فلهذا السبب ولعدم وجود أي وعي، كان تأخر قيام وحدة عربية تضم أبناء العروبة ضمن دولة واحدة. وتعرضت بلادنا إلى هزات عنيفة كانت أوضحها اقتطاع جزء عزيز منها وتقديمها إلى مجموعة من المشردين كوتوا بها دولة عربية لها أطماع في أكثر من فلسطين. فتنبه العرب ورأوا أن المسألة هي مسألة صراع بين الاستعمار الغربي بمجموعه وبين الوطن العربي، وبدأ هذا الاتجاه الحاضر بالدعوة إلى توحيد الأمة العربية في ظل كيان سياسي واحد وعلى أساس سليم من تكوين المجتمعات الحديثة،

بدلاً من هذه الكيانات العديدة الهزيلة التي هددت حقوق العرب كمجموعة وحقوق الأفراد المكونين لهذه الكيانات.

ولقد كان ضعف الشعور القومي عندنا في بداية هذا القرن راجعاً إلى التأخر الشامل في كل شؤون الحياة. فقد اقتطع الاستعمار التركي من حياة الأمة العربية خمسة قرون لم تشارك فيها المجتمع الإنساني حتى بالحياة! بل سيطرت على هذا المجتمع قوة مخدرة عجيبة في ظل الخلافة التركية. ولا عجب إذن إن سمعنا أن الكثيرين قد جن جنونهم عندما انحلت الخلافة العثمانية.

أما آراء علماء الاجتماع في الترابط القومي، فهم وإن اختلفوا في بعض مقومات القومية، إلا أنهم جميعاً يتفقون على أن الأمة هي الوحدة المكانية المحلية الكبرى تقوم على أساس من التماسك والتضامن الاجتماعي، والترابط بين أفرادها يقوم على الشعور القومي الذي لا يعتمد على عنصر واحد كاللغة أو الدين أو البيئة الجغرافية أو التراث الاجتماعي، بل على مجموعة من هذه العناصر تولد ما يعرف بالشعور القومي. وعلماء الاجتماع هؤلاء، نجد بعضهم قد تحبط في تحديد مقومات القومية، لا لأن هذه المقومات غير واضحة، بل لأن تحديدها يرتبط بمطامع اقليمية. وهم يقدمون هذه المطامع بنوع من الأسانيد كما تقتضيه مصالحتهم السياسية. فعلماء الألمان يصرون على أن التراث الاجتماعي واللغة والتقاليد هي بدون شك من أهم مقومات القومية. وأما علماء فرنسا، فيضعون في المرتبة الأولى عنصر المصالح المشتركة، وواضح أن هذا نزاع على منطقتي الألزاس واللورين اللتين تضمّان جماعات نسبتهن العظمى من الألمان. ويضيف بعضهم رأياً غريباً في الواقع، إذ يؤكدون الجانب السياسي في تكوين القومية بل يشترطونه، فيرى «مكيفر» (Maciver) أنه إذا كانت القومية لا تقوم على أساس وحدة الجنس، فإنه ليس هناك أساس آخر للتمييز بين قومية وأخرى غير أساس المواطنة ضمن إطار سياسي واحد. فواضح أن هذا الرأي فيه تحريف كثير، إذ لم يعد للأساسين اللذين أوردهما «مكيفر» أية أهمية في تكوين الدول على أسس قومية.

نستطيع أن نخرج من كل ذلك بأنه ليس في أمة من الأمم مقومات واضحة تؤدي إلى تكوين الأمة أكثر مما في الأمة العربية، سواء في اللغة أو التراث التاريخي أو البيئة الجغرافية أو الدين أو المصالح المشتركة. بقي تساؤل آخر، وهو أن القوميات الحديثة ارتبطت تكوينها بنوايا عدوانية تجاه الشعوب الأخرى، فهل هذه صفة ملازمة أو حالات خاصة؟

الواقع أن هذا الاتهام ينصب أول ما ينصب على النازية والفاشية. والنازية حركة استعمارية صاحبت نشوء الوحدة الألمانية، أو بصورة أدق، جاءت بعد تلك الوحدة بزمن بسيط، وتقوم هذه الحركة على أساس عنصري، هو رقي العنصر الجرمانى على جميع مخلوقات الله، لذلك كان لا بد من تربية عسكرية لهذا العنصر الراقى ليستطيع أن يقضي على شروق العناصر المنحطة، التي لم تخلق إلا لخدمة الجرمانين! فالرابطة الرئيسية إذن، هي رابطة الدم ليس غير، فيكفي أن تثبت أن الدم الجرمانى يجري في عروقك حتى ولو لم تكن المانيا أو تعرف اللغة الألمانية، فأنت من أبل العناصر وتأتي في قمة الهرم الإنسانى!

وواضح ان هذا الاتجاه اتجه استعماري خطر جر الويل على الأمة الألمانية نفسها، نتيجة سياسة معينة يريد بها حكام المانيا أن يحدوا لهم مجالاً واسعاً في الحقل الاستعماري، بعد أن رأوا الدول الغربية القوية تسيطر على معظم جهات العالم، ولم تترك إلا الفتات على مائدة الاستعمار! . والفاشية تقوم أيضاً على التمييز العنصري نفسه، فهي قد تختلف مع النازية في الكم لا في الكيف. هي تريد السيطرة على المناطق التي شملتها الدولة الرومانية المقدسة في يوم من الأيام، والنازية تريد أن تسيطر على العالم.

فإذا كان الاتجاه السياسي الذي صاحب تكوين الوحدة الألمانية، اتجهاً خاطئاً، فالقومية كحقيقة لا غبار عليها، تماماً كما لو أخطأ طبيب في معالجة مريض، فالطب في حد ذاته يبقى لمصلحة الإنسانية. ونحن إذ نؤمن بأنه لا يوجد ما يسمى بالتفوق العنصري، أو انحطاط أمة ورقي أخرى، يدفعنا هذا الايمان أكثر إلى المطالبة بحياة حرة كريمة في دولة عربية موحدة، لها الحق في التحكم بمقدراتها، وان تكون هي المسؤولة عن نفسها وليست تحت وصاية أحد.

الثورة بين النظرية والواقع (*)

علي بدور

مشكلة الحياة العربية، وحياة شعبها على الوجه الأخص، انها حياة تتجسم فيها الآمال، وينسحق الواقع تحت تحذير القرون الغابرة. ولا يقوم مثل هذه الحياة المعوجة في نظر بعضهم، إلا ذلك الخليط من الأخطار والآراء. وما دام الميت لم يدفن بعد. فلماذا نجزم انه لن يعود حياً؟! هذه هي المشكلة!!

والأستاذ ناجي علوش لا ترضيه نوعاً ما، نظرتنا إلى واقعنا العربي وعلاجاتنا المقترحة للنهوض به. انه يريد لها ثورة على كل شيء. . . وثورته هذه ليست كثورة الشيوعيين أو التحرريين أو الإخوان أو القوميين العرب. ويسرنا أن نعلن للأستاذ علوش اننا مبدئياً معه، لأننا لا نريدها كثورة الشيوعيين التي تنتهي بانتصار الماركسية، ولا كثورة التحرريين التي تبدأ بحرب صليبية. . . وتنتهي بالدمار، ولا ثورة الاخوان المفضية إلى الخلافة. . . ولا ثورة العروبيين هواة الألفاظ العاطفية التي تبدأ ثورة وتنتهي نكسة. وإذا كنا قد سايرناه، ومشينا معه ضد هذه الأنواع من الثورات. . . فإننا نأمل أن يسايرنا وينذرنا إذا أبيننا أن نمشي معه في ثورته الخلاقة الفنية، تلك التي هي انقلاب على كل شيء، لأنه إن كان قد لاحظ أن ثورتنا ضائعة في خضم الارتجال، مجردة من النظرية، فإننا نعتقد ان ثورته إن كان لها نظرية، فهي مجردة من الواقع الذي تحيا فيه النظريات. هو يريد أن يثور. هذا مفهوم. وثورته هذه على كل شيء. هذا مفهوم أيضاً. . . ولكن كيف تكون هذه الثورة، وهذا هو العالم العربي مبسوط أمامه بأوضاعه المختلفة والاستعمار جاثم على أراضيه؟ انه حيال ذلك غامض، شديد الغموض. وأنا ان كنت سوف أتعرض لذلك كله، فإنني أشكر للأستاذ علوش مبادته إيانا بالارتجال. . . فقد أشعرنا أن تذهيب العروية لا يزال أمراً غامضاً لدى البعض، وأنه لدى الكثيرين فكرة ممكنة في ظل الأوضاع التي تسود عالمنا العربي، الأمر الذي يخالف الواقع. . . والنظرية. . . وكل ما هو جدير بالاحترام من الآراء والأفكار.

(*) نشر في: الآداب، السنة ٥، العدد ٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٥٧)، ص ٦١ - ٦٤.

ان الواقع شيء، والنظرية شيء آخر، مهما كان الواقع، ومهما كانت النظرية. والناجحون في الحياة - أفراداً وجماعات - ليسوا من أنصار الواقع فحسب، أو النظرية فحسب، إنما هم الذين يستطيعون أن ينظروا في وقت معاً إلى واقعهم من خلال النظرية التي يؤمنون بها، لتطوير هذا الواقع أو تغييره، عندها تصبح العملية، عملية خلق وإبداع، عملية بعث جذري عميق.

ان الوطن العربي مجزأ، هذا واقع. بعض أقطاره مستقل استقلالاً كاملاً، هذا واقع، وبعضها مستقل استقلالاً جزئياً، هذا واقع. وبعضها مستعمر استعماراً جزئياً، وبعضها وهذا الباقي مستعمر استعماراً كلياً، وهذا هو الواقع الأخير. وهذه البلدان كلها من الأطلسي حتى الخليج العربي، تؤلف وحدة عاطفية وفكرية وتاريخية بل واقتصادية، ويدفعها شعورها بأنها أمة واحدة تطلب الوحدة بل الإلحاح في طلب الوحدة.

هذا. . هو كل الواقع.

أما النظرية. . فكيف ينبغي أن تتحقق هذه الآمال كلها. . هذه الأحلام كلها؟ كيف نستطيع أن نعجل باستقلال بعض الأقطار العربية، وكيف نحرر المستعمرة منها، وكيف نجتمعها في دولة واحدة أو دولة اتحادية، وكيف نهض بشعوبها، ونحارب أعداءها من أبنائها، وأعداء أبنائها المخلصين، من الأجانب. اننا لا نستطيع أن نضع النظرية قبل أن نستعرض بعض الأوضاع الخاصة في بلدان العروبة، لنعرف أمراضنا بالدقة الواجبة، وعندها نستطيع أن نضع النظرية لقلب هذه الأوضاع قلباً شاملاً.

يوجد في كل قطر عربي - على شيء من التباين لا يذكر - جماعة تنادي بالمعاداة لكل نظرية ينادي بها جماعة الشيوعيين أو التحرريين أو الإخوان، أو القوميين العرب والاشتراكيين العرب، سواء أكانت هذه الجماعات منفردة أم مجتمعة، بالإضافة إلى أن هذه الجماعات تعادي بعضها بعضاً، ولا تزال تلح في المعاداة، كل منها يعتقد أنه وحده المصيب، وأن الآخرين وحدهم المخطئون.

هذه حقيقة أولى!

وعلى الصعيد الدولي - وما دامت بعض دول الاستعمار موطدة الأقدام في بعض بلداننا - دول استعمارية متعددة لها في كل بقعة مواطن قدم، هذه الدول الاستعمارية توحدها المصلحة المشتركة إذا مسها في أرضنا الخيرة تيار الوطنية اللاهب. تأميم القناة كلها ضده. استقلال الجزائر كلها تعارضه، وكلها بداهة مع اسرائيل وترسيخ أقدامها بين دول الشرق الأوسط، وإن كانت هذه الدول الاستعمارية أشبه بثلاثة رجال يجلسون على كرسي مشترك ليس ملكاً لأحدهم. قد يحاول اثنان منهم طرح الثالث أرضاً أو يحاول أحدهم طرح الاثنان الآخرين، إذا سنحت له الظروف، ما دام الوضع الداخلي في كل من هذه البلدان الثلاثة يهدف إلى الاستقلال وحده بخيرات العالم وتسخيره لرفاهيته ومجده، على حساب العالم. . وحساب الزملاء الجالسين معه!

هذه الدول الاستعمارية، وقد بينا أوضاعها، مشتركة ومنفردة، لها في بلداننا ركائز من شعبنا، هذه الركائز يتمثل بعضها في الحكومات أو الهيئات أو الأشخاص ذوي النفوذ، حتى إننا من ناحية الفكرة القومية المجردة من كلا المذهبين، نجد لبعض الدول الأخرى، أنصاراً بين جماهير شعبنا كالمؤمنين بالماركسية.

هذه حقيقة ثانية!

تصوروا أمة تمتد من الأطلسي حتى الخليج العربي، منها هذه الدول المجزأة، بعضها ملكي بحت، وبعضها ملكي دستوري، وبعضها جمهوري نيابي، وبعضها جمهوري رئاسي، وبعضها امارات تحت الحماية، وبعضها تحت الحماية المباشرة، وفيها قدرات متفاوتة، بعضها صناعية، وبعضها زراعية، وبعضها عصبية، والحضارة الحديثة، منتشرة فيها بصورة متفاوتة، بعضها تجمع حاضر القرن الحالي بل أبهى ما فيه كالتلفزيون، ويجاوزه - ولو على مبعدة عدة كيلومترات - محراث عصر حوراي . . مجرداً من تشريعه!!

هذه حقيقة ثالثة!

الحقيقة الأولى تتصل بواقع الجماعات المتصدية لقيادة الرأي العام وتناقض هذه الجماعات القيادية في ما بينها، ونستطيع أن نسميها أمراض القيادة!

والحقيقة الثانية تتصل بواقع الدول الاستعمارية على بلداننا، وتناحر هذه الدول في ما بينها من أجلنا حيناً، واتفاقها علينا، حيناً آخر، ونستطيع أن نسميها: أمراض السيادة القومية!!

والحقيقة الثالثة تتصل بواقع تطورنا الاجتماعي غير المنسجم، ونستطيع أن نسميها أمراض التطور!!

بعد هذا كله، كيف نستطيع أن نجابه أمراض القيادة (وهذا أخطرهما) وأمراض السيادة - التي تقوى وتحافظ على بقائها ما دام مرض القيادة موجوداً - وأمراض التطور. كيف تكون معركتنا من أجل الوحدة والحرية والاشتراكية كما يريد الأستاذ علوش - وهذه الأمراض الثلاثة لا تزال قائمة، لا تزال تسعى، بعضها من صنع الاستعمار، وبعضها من صنع أيدينا، وبعضها ناتج من كلا الأمرين؟ سوف نجيب عن هذه الأسئلة. علنا نرضي الواقع . . والنظرية، والحقيقة أول كل شيء . . وآخر كل شيء .

قلنا إن النظرية إذا وضعت مجردة من أمراض واقعنا وهي أمراض القيادة والسيادة والتطور، تصبح غطاء. والواقع من دون نظرية، من دون فكرة، من دون هدف ما، يظل واقعاً لا يتطور، لا يناله البعث الجذري العميق. فإذا استعرضنا القيادات الفكرية في العالم العربي . . كلها، بالإضافة إلى عوامل نشوئها . . وتطورها، مدها وجزرها، وقعدنا، مخلصين، لتأمل حركتها الفاعلة بالكيان العربي والمنفصلة به، هالنا أن نجد تخطيطاً مضطرباً لهذه الأفكار المتصارعة في ما بينها، والتي تسعى للعلبة، بعضها على بعض مع تسفيه قائم ولا يزال فيما بينها. عدا عن ظاهرتين لا يمكن اغفالهما، هو أن كل هذه الأفكار القائمة والتي يؤمن بها الأفراد . . الذين ينضون في جماعات - ان الظاهرة الأولى هي اقليمية المنشأ لهذه

الفكرة، مع آمال ضبابية بأن تعم هذه الفكرة الوطن العربي كله؛ والظاهرة الثانية، نتيجة هذه الإقليمية وهي ان كل فكرة مهما كانت رفيعة الأهداف، نبيلة المقاصد، فإن رقعة موطنها الأول يجب أن تعادل أكثر من نصف الوطن الأكبر في مجموعته كي تتمكن في المستقبل من دخول زحمة الصراع، عدا عن أن هذه الفكرة قد تفقد قيمتها إذا لم يؤمن أنصارها بغير الوسيلة الديمقراطية لتحقيق فكرة الاتحاد بين الأقطار العربية. لعلها تفقد أنصارها، اعتبارهم في وطنهم الصغير، بالإضافة إلى تقويض كل أتعابهم السابقة لمجد هذه الفكرة وتحليلها. اننا الآن لا نريد أن ندافع عن احدى هذه الأفكار. . أو كلها. ولا نريد كذلك أن نهجم احدى هذه الأفكار أو كلها، لأن ذلك ليس طريقنا البتة، بل كل ما نريد أن نصنعه، هو تخطيط سير هذه الأفكار لنترك فرصة للقراء نرجو أن تكون مانتعة، ليروا إذا كان من طريق هذه الأفكار المتنافرة، كلها أو بعضها، يمكن تحقيق وحدة عربية، أو حتى شبه وحدة عربية. ان كل الأفكار المتناقضة التي تدعو إلى وحدة عربية - سواء أكانت جديدة بذلك في نظر الأستاذ علوش أم لم تكن - وكذلك كل الأحزاب والجمعيات المؤمنة بهذه الأفكار، إنما جاء ذلك كله تكملة لأمر غير ناقص. بادىء الأمر، قامت هذه الأحزاب لتعمل على أساس التجزئة، وفي ادعائها إنها لا تستطيع أن تتخطى الحدود لأن التجزئة كانت ولا تزال قائمة بالفعل. ولكن تطور هذه الأحزاب كلها في العالم العربي يدل على أنها تحجرت ضمن حدودها الصغيرة، ولذلك فقد أضحت عاجزة كلية عن القيام بدور ايجابي في معركة التحرير الكبرى، بعد أن شغلتها مصائر الفكرة التي تدعو إليها، وكذلك جزئيات هذه الفكرة، والخلافات الحزبية الداخلية ضمن هذه الأجزاء المصطنعة من وطننا الكبير.

والوطن العربي، أشبه ببركة ماء. هذه البركة لو كانت تمثل دولة واحدة قائمة بالفعل، متخلصة من أمراض القيادة، ومرض القيادة هذا ناتج من مرض التجزئة، لكان من الميسور أن تلقى الحصاة البسيطة التي تمثل الفكرة مهما كانت بسيطة، لتشكل في الحال حلقة، قد تشمل البركة كلها - الدولة كلها. ولكن هذه البركة مقسمة إلى مربعات، ومستطيلات ومثلثات، وما عرف وما لم يعرف من الأشكال الهندسية - الممالك والجمهوريات والامارات العربية - وفي مثل هذه الحال مهما تكن الحصاة كبيرة. . حتى ولو كانت صخرة، فإن دائرة هذه الصخرة التي تحدثها في البركة لن تتعدى مركز سقوطها. . إن سقطت في مثلث، اهتزت صفحة المثلث، وإن سقطت في مستطيل اهتز المستطيل. . وإن سقطت في زاوية يكون انفراجها على ضلعي البركة الخارجيين، فلن تهتز سوى هذه الزاوية. ولكي تجعل فكرتك التي تدعو إليها إن كنت من الشيوعيين العرب أو القوميون العرب أو الاخوان العرب أو التحرريين العرب أو الاشتراكيين العرب، أو العرب فحسب، يجب أن تزيل مرض السيادة - وهو الاستعمار - ولكي تزيل مرض السيادة يجب أن تبدأ بمرض القيادة - وبعض هذه القيادات ضالع مع الاستعمار. وخلاف هذه القيادات في ما بينها يخدم الاستعمار خدمات جلى - ومرض السيادة أو مرضى السيادة - ان صح التعبير - ومرض القيادة أو مرضى القيادة - ما دام التعبير قد صح - قد احتموا بأكثر العروش. . والجمهوريات. . والامارات، والمجالس النيابية في هذا الشرق العربي. وهذه الحتمية في النضال لا بد من أن تقودنا إلى المنادة بعملية

تنظيف كاملة، تنسف هذه المؤسسات نفساً تاماً، كما حدث في مصر الثورة مؤخراً. اطاحة بالملك، حل مجلس النواب، تطهير واسع في الداخل، تصفية كل أوكار الرجعية، ثم الالتفات إلى مرض السيادة بعد أن فقد أعوانه في الداخل، فحمل عصاه ورحل. ولعلنا الآن نستطيع أن نلتقي مع سيادة الرئيس جمال عبد الناصر في خطابه الذي ألقاه في افتتاح مجلس الأمة المصري. لم تستطع ثورة مصر أن توجد ديمقراطية موجهة - أو في مراتب الديمقراطية - إلا بعد أن قضت على مرض القيادة - على الأحزاب القائمة كلها، وهذه الأحزاب بعضها عقائدي لا نشاط له. . وبعضها كله نشاط مجرد من العقيدة، وبذلك رفعت الحواجز الثانوية التي كانت ضمن حدود مصر. ولم تبدأ معركتها مع الاستعمار - مرض السيادة - إلا بعد أن قطعت خطوط تمويهه التي كان يجدها في الأحزاب المختلفة فيما بينها، وفي تعاون بعض هذه الأحزاب أو الجمعيات أو بعض من في هذه الأحزاب والجمعيات، معه. . حتى الانتخابات النيابية لم تجرها ثورة مصر إلا بعد أن حررت - نوعاً ما - العامل والفلاح والموظف والتاجر الصغير، من طغيان رب العمل ومالك الأرض ورئيس الدائرة وسيطرة رأس المال على الحكم. والثورة، أية ثورة، لها هدف، لا تلغي الأحزاب لأنها تضيق بالمعارضة، هذا لتعليل سطحي بالقياس إلى ثورة مصر وأحزاب مصر. انها تلغي الأحزاب لأنها جزء من مرض القيادة، وجزء من مرض السيادة، وجزء يعيق تقدم هذه الثورة خارج حدودها، ما دامت تؤمن بالوحدة العربية والقومية العربية. ان حل الأحزاب من صميم نهجها في رفع الحواجز المصطنعة ليغدو الوطن حوضاً واسعاً، وتطبيق مشاريعها واصلاحاتها وفق الحد الأدنى الذي يجب أن يرفع. . والحد الأوسط الذي يجب أن يعمق، ومراقبة تقدم الحد الأعلى من ذروة النشاط العام، وذلك كله السبيل الوحيدة لايجاد رأي عام موحد، أو شبه موحد، لا يختلف بحيث لا تتنازعه عدة أحزاب، ودون أن تتنازعه عدة شخصيات متناقضة، مضطربة، لا ضابط لنشاطها ولا غاية من وجودها، إلا الاعلان عن الفراغ - والعقم. . . والجمود!

حتى الآن تحدثنا عن الواقع الواقعي - ان صح التعبير - أما الواقع النظري - مادام التعبير قد صح مرة أخرى - فإنني قانع قناعة لا يداخلها الشك في أن الوطن العربي لا يمكن أن يخطوبه نحو الوحدة أو الاتحاد، سوى نظام كنظام ثورة مصر. وأنا قد ناديت بذلك في شتاء ١٩٥٤، لا في عام ١٩٥٧، يوم لم يكن لمصر هذه الانتصارات في مصر. . ولا هذه المفاخر في دنيا العروبة، يوم كانت الثورة منقسمة على نفسها بين عبد الناصر وبين نجيب، بين الواقع. . وبين النظرية، بين من يقول بعودة الأحزاب المنحلة وعودة الثورة إلى الثكنات (النظرية) وبين من يقول بإبقاء الأحزاب في السجن وابقاء الثورة في غرفة الريان (الواقع). . واليوم وغداً لن تنجح أية فكرة ديمقراطية في رفع حاجز واحد من الحواجز القائمة على الأرض العربية بلا دكتاتورية مبرجة. . حتى ثورة مصر بالذات لو صارت أكثر ديمقراطية في داخل مصر. . قبل أن تعمل للاتحاد أو الوحدة مع الأقطار العربية الأخرى، فلن تستطيع أن تخطو خارج حدودها خطوة واحدة. إذ لو كانت مصر أو سوريا أو العراق أو مراکش، هي الدولة العربية الواحدة، لكان أمر الديمقراطية واجباً. . داخل هذه الدولة. . أما وان كل

دولة عربية هي عضو من الشخصية العربية الكاملة، فإن عليها أن تعد نفسها ليوم موعود... . قد لا ينفع فيه منبر البرلمان.. . بقدر ما ينفع المدفع الصახب والسيف المسلول، وفي ظل أوضاعنا الاجتماعية وتآلب الاستعمار علينا وفوضى القيادات لدينا، فإنه ليس من المعقول أن نتق بأعداء الشعب من أبنائه البرلمانيين الذين تحجروا في ديمقراطيتهم وماعوا، في تحقيق اتحاد عربي.. . هم أول وقوده، لأنه من غير المعقول أن لا يكون لأي اتحاد صحيح بين الأقطار العربية، مظهر داخلي هو تنظيف هذه القيادات المريضة، وآخر خارجي هو السعي بقوة السياسة وسياسة القوة نحو هذه الغاية النبيلة: الحرب من أجل الوحدة.

وبعد.. . لماذا يخشى الدكتاتورية المبرجة بعض دعاة التحرر والوحدة والاشتراكية؟ ان بعض الحزبيين في البلاد العربية يحفظون ذكريات سوداء عن بعض الدكتاتوريات: سجون ومنافي، واعتقالات كيفية، وتعذيب بالسياط، واحتقار عميق لكرامة الإنسان الشائخة، ولكن هذا لا يحول دوننا واحترام الدكتاتورية المبرجة، تلك التي سوف تؤدي إلى اتحاد في الداخل وعدم الانحياز على الصعيد الدولي، والدعوة للقومية والوحدة العربيتين لتوسيع جبهة العدوان على المعتدي. ان ما يجري اليوم على الأرض العربية في مصر، هو الذي رفع رؤوس العرب عالياً، وجعل أملمهم في الوحدة الشاملة يتجاوب مع هدير الحديد في أوسع الميادين، هو الذي أشعرهم أن أمالمهم وأفكارهم، إنما هي ذات قيمة، إنما هي الإرادة الحية المعبرة عن رغبة لا تقاوم في البقاء، وفرض هذا البقاء الحر على العالم.

ان الديمقراطية عدوة الاستمرار. ومعركتنا من أجل الوحدة معركة طويلة، ولا يقوى على تحقيقها سوى الاستقرار والدوام. والدكتاتورية المخلصة، هي التي تدوم أكثر. تصوروا لو أن بسمارك خضع لدكتاتورية سطحية هي والديمقراطية سواء، من حيث التعبير عن إرادة البقاء، أكان ثمة اتحاد يتحقق؟ انا لا أقصد أن بسمارك وحده هو الذي قاد المانيا نحو الاتحاد. بل أريد ان أقول ان بقاء بسمارك في الحكم طيلة هذه المدة جعل للرجل هذه الميزة.. . تلك التي تجعلنا ان ذكرنا الوسام الرفيع، ان نذكر الأعمال الجليلة التي مهدت إليه.

والثورة - أية ثورة - عندما تتحجر تبدأ تؤمن بالوسائل.

وإيماننا بجدوى الدكتاتورية ليس نظرياً، إنه ينبع من صميم حاجتنا إلى الوحدة، ومن صميم هذه الوحدة المنشودة لنظام لا يمكن أن يكون ديمقراطياً مائعاً بحال من الأحوال، والحرية ليست مرادفة للديمقراطية حتماً، وبخاصة الديمقراطية القائمة على تعدد الأحزاب والبرلمان المسؤول عن مصالح الشعب والحكومة المسؤولة أمام البرلمان، ورئيس الجمهورية غير المسؤول تجاه احد، في ظل أمراض السيادة والقيادة والتطور. ان الحرية مرادفة للكفاية القصوى من الغذاء والكساء، والبيت الصحي، والثقافة الواعية، والمشاركة الوجدانية في القضايا الوطنية، بروح المواطن النصف العادل الطامح بالفضيلة والخير. ومن أي الطرق أتت هذه المثل الرفيعة، كانت الديمقراطية في أبسط معانيها وفي أعمق معانيها وسيلة شريفة نحو غاية شريفة، ولا أدري إذا كان المواطن المصري الآن يلقى من الحرية أكثر ام أنه أيام الملكية والأحزاب، والدستور، وحرية الصحافة.. . حيث كل شيء مباح.. . ولكن بالثمن!!

اننا نؤمن بالشعب المجرد من أمراض القيادة والسيادة والتطور. ونؤمن بالنظام الهادف إلى تصفية مرض القيادة والسيادة والتطور، واعطاء كل مواطن حقه من الحرية. ونؤمن ان العروبة جديرة بكل المكاسب التي نالتها على يد الدكتاتورية المستنيرة المبرجة، المؤمنة بالقومية العربية وبتصفية أمراض الشعب العربي الثلاثة (القيادة - السيادة - والتطور غير المنسجم) الساعية إلى اتحاد في الداخل، وعدم الانحياز في الخارج والمناداة بالقومية العربية من الأطلسي حتى الخليج العربي، لتوضيح جبهة العدوان على المعتدي ان فكر بالاعتداء على أي قطر عربي. وما دمنا مقبلين على عملية واحدة، وبوجود اسرائيل بين ظهرانينا، فإننا بحاجة إلى سيف بسارك أكثر من فصاحة ميرابو، وإلى رهط من ضباط الأركان مؤمنين بالعروبة، أكثر من شلة من ادعياء الثقافة أولئك البرلمانيين، هواة الكلام. . . ولا شيء سواه.

بقيت فكرة أخيرة، هي هذا الإلحاح الذي نشهده للبحث عن مذهب للعروبة، عن مذهب العروبة. قد يحاول أصحاب الفكرة ما داموا يستطيعون الكلام. . . والكتابة. . . ولكنهم سوف يفشلون، لأنهم يستبقون الأحداث، ويرصدون الحوادث بعين مغمضة. اننا ما دمنا دولاً مجزأة. . . كالشخصية المجزأة لا يمكن أن نشعر شعور الأمة الواحدة قبل أن نتوحد. ومذهب خاص للعروبة لا يمكن أن يأتي قبل هذا الشعور المستقيم بأننا أمة واحدة من المحيط إلى الخليج. . . واننا دولة واحدة، لنا مطامح واحدة، ونسلك في علاقاتنا مع الشعوب الأخرى والدول الأخرى مسلكاً واحداً، قد تحررنا من مرض التطور، وعندها فإن أي مذهب جديد للعروبة يضحى ضرورة لا غنى عنه، يضحى عملية خلق جديدة، ليس فيها تكلف ولا استباق للأحداث.

كل ما في الأمر أن السماء ملبدة بالغيوم، ولسوف تمطر لا محالة!

العربي الإنسان (*)

عبد الله عبد الدائم

كلما وعت الفكرة العربية القومية ذاتها أدركت عمق منازعتها الانسانية من الوقت نفسه، واستبان لها مضمونها الايجابي .

ونحن إذا تركنا جانباً ماضي الأمة العربية الذي اتحدت خلال سطور تاريخه صورة النزعة القومية مع صفاء النزعة الانسانية وخيرها، وجدنا في واقع هذه الأمة العربية اليوم ما يحدثنا أفصح الحديث عن الأهداف الانسانية العميقة للنزعة القومية العربية .

ويتجلى هذا الغرض واضحاً جلياً إذا أطل أبناء العرب الاطلالة الواجبة على دنيا العرب كلها، أي إذا خرجت الفكرة العربية من قوقعتها الضيقة التي أقامت فيها حتى الآن، قوقعة البلدان العربية التي نالت بعض الحظ من التقدم . ومن طبائع الأمور أن تصيح الفكرة أوعى لذاتها إذا نظرت سائر وجودها، وأن تظل مقصرة عن مداها ما دامت تظل على جانب من موضوعها دون جانب .

ففي دنيا العرب عوالم ما تزال مجهولة إلى حد كبير من العرب أنفسهم، وما تزال البلدان العربية المتقدمة في معزل عن البلدان العربية المتخلفة . وهذه البلدان العربية المتخلفة تحدثنا أبين حديث عن المعنى الايجابي الانساني الذي تحمله الفكرة العربية الصحيحة، فهناك في أقاصي الجزيرة العربية، في الخليج العربي، تثوي امارات صغيرة، فيها عقب العروبة الأصيل . وإن يكن هذا العقب مطموساً إلى حد كبير بسوء الأوضاع وفساد البيئة الاجتماعية . في هذه البلدان العربية النائية المعزولة، تجد العربي في صفائه وايمانه وشممه، وتجد التوثب العربي والعزة العربية . غير أنك تلمس في الوقت نفسه بؤساً ما بعده بؤس، وتلمس جموعاً انسانية حرمت نعمة الحياة، وأقامت تلتحف الشقاء، وتجتزع الموت البطيء .

(*) نشر في: الآداب، السنة ٦، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٥٨)، ص ١ - ٣ .

وأنت حين ترى هذين الواقعيين، واقع التوثب العربي وواقع الفقر والبؤس، تخرج بنتيجتين:

أولاهما أن الذي يستطيع أن يقضي على فساد الأوضاع هناك هو هذا الشعور العربي الصادق. فهذا الشعور الذي يجمله كثير من أبناء هذه المناطق، والذي تجده حاداً صارخاً عند بعض القادة الواعين، هو الذي يثور دوماً ضد الفساد ويدعو إلى القضاء عليه. وأنت تدرك ادراكاً بيناً أن عمق الشعور بالفساد وبسوء الأوضاع ووطأة الفقر يتناسب تناسباً طردياً واضحاً مع عمق الشعور العربي.

وكلما كانت الفكرة العربية أوضح لدى الذي يعرف، كان تحسسه بالآلام أبناء شعبه وبؤسهم أنبل وأصدق. ومن هنا تدرك ادراكاً عميقاً أن المنفذ الأول لهذه الجموع البشرية البائسة هو يقظة الشعور العربي، ولا سيما في أوساط القيادة. ومن هنا تلمس بالتالي كيف تكون الفكرة القومية العربية سلماً طبيعياً للفكرة الانسانية، وكيف ترقى من الشعور العربي إلى الشعور الانساني من طريق تدرج حي.

بل أنت تدرك من وراء هذا كله المعنى الحي للفكرة القومية العربية. فهذه الفكرة ليست كما يريد أن يصورها بعضهم بناء نظرياً مصطنعاً أو تركيباً عقلياً مقصوداً. إنها من حياة الشعب العربي وفي حياته. فواقع الشعب العربي، واقعه البائس، يبعث الفكرة القومية لا محالة. والفكرة القومية بدورها هي الوسيلة الوحيدة للقضاء على هذا الواقع البائس. وتكاد لا تلقى متحسناً بفقر شعبه وبؤسه إلا وتلقى وراء هذا التحسس، وبسببه ومن أجله، تحسسه بالعروبة والفكرة القومية. ولهذا أخذنا نلمس في البلدان العربية تقارباً طبيعياً بين الذين بدأوا من رؤية البؤس والفقر وظنوا أن القضاء عليه يمكن أن يكون من غير طريق الفكرة القومية، وبين الذين بدأوا من شعور عربي قومي خلو من المضمون الايجابي في كثير من الأحيان. فرؤية البؤس والثورة على البؤس قادتنا الفريق الأول إلى جذوره ومنابعه وقوتنا لديه الأحاسيس العربية، فإذا به يدرك أن الفكرة القومية هي الوسيلة الوحيدة للقضاء عليه. والشعور العربي العاطفي الخالص، ما لبث حتى قاد الفريق الثاني إلى محتواه الحقيقي وتكاملته الطبيعية، إلى تحميلة معنى النضال ضد الأوضاع الاجتماعية الفاسدة.

ويقين أن وعي الواقع العربي من قبل أبنائه لا بد أن يقود يوماً بعد يوم إلى عمق الايمان بالوحدة المتاحة بين الفكرة العربية والعدالة الاجتماعية، بين القومية والانسانية. وهل ادعى إلى اهتزاز عروق العروبة وأعضائها من أن ترى بأمر عينك طفلاً في قرية نائية من قرى «قطر» العربية، يقرأ أمامك العربية ويحفظ كتابها الأكبر ويردد من أحاديث رسولها، ويكتب حروفها لا يسعفه في ذلك كله إلا جسم هزيل يائس، وفم جائع، وعينان أضواهما الرمذ؟ هل ادعى إلى استيقاظ القومية والانسانية في نفسك في آن واحد ودفعة واحدة، من أن تشهد من خلال هذا العربي المعدم نور العلم وبريقه يتفتح لينقذه وليرده انساناً سوياً؟

أجل، إنك لتدرك ادراكاً حياً حاراً أن مثل هذا الفتى لن ينقذه إلا عربي شعر بوشائج القرى معه واهتز للغة العرب تخرج من فمه المتعب، وأدرك أن وراء هذه الأسماط البالية

والجسد الضئيل روحاً وثابة قد تحمل معها عبقرية «عمر» أو بطولية «عبد الناصر». ولن يراودك الشعور في لحظة من اللحظات أن انقاذ مثل هذا الفتى والتحسس بالأمه قد يأتيان على يد غريب عن العروبة، مهما تكن مشاعره الانسانية عريقة سامية. أرايت إلى ذلك الابن الضعيف الذي تحمله أمه وتزيد في عنايته لضعفه ولما يشكو من عاهات؟ قد تراه غير أمه فترى أنه غير جدير بالحياة، وقد تتمنى موته. أما أمه فعنايتها به بسبب ضعفه، وأملها فيه أقوى، لأنها تريد أن تنقذه من ضعفه. وكثيراً ما تتخيل في رأسه الهزيل بطلاً أو عالماً. كذلك أبناء العروبة؛ إن هزيلهم يزيد في حماسة العربي لإنقاذه، وقد يراه الغريب عن العروبة غير جدير بالحياة، وقد يرى من الإنسانية تخلص الإنسانية منه. إن الشعور الانساني جزء لا يتجزأ من الشعور القومي، والانسانية إن لم تغد بالفكرة القومية التي تهب لها مضمونها، ضلت ذاتها، وانجرفت إلى نقيض الانسانية، واتخذت من انسانيته ذريعة تبيح لها القيام بأعمال غير انسانية، وادعت أن في وسعها تحقيق الانسانية ولكن على أنقاض الانسانية وأشلائها. أفلا يزعم بعض من يدعي الانسانية في فرنسا أن تقتيل شعب الجزائر يستهدف أنبل غاية انسانية، ألا وهي نقل الحضارة الغربية إلى تلك البلاد؟ ألم يقل قائلهم منذ الأيام الأولى من احتلال الجزائر إن هدف مقامهم هناك تحضير شعب الجزائر ونقل المدنية إليه، وإن أقصر طريق لتحقيق هذه الغاية هي أنبل طريق وأشرفها! وما دامت أقصر طريق هي الحرب والقتل ومقاومة أبناء البلاد الذين لا يفقهون خيرهم. فلتكن الحرب وليكن الدمار! أفلا يدعي أكابرهم اليوم أن الهدف من استخدام القوة في الجزائر هو الوصول إلى السلم والسلام؟

أما النتيجة الثانية التي يخرج منها المتأمل لواقع الشعب العربي في هذه البلدان المتخلفة خاصة فهي أن الفكرة القومية العربية لا يمكن أن تكون صادقة مع نفسها إن ظلت في نطاق البلدان العربية التي نالت بعض الحظ من التقدم. فالفكرة العربية الحقة إما أن تكون شاملة وإما ألا تكون. وعمق الشعور العربي، كعمق عاطفة الأم، يتجلى في الاهتمام بالمتخلف قبل المتقدم، وبالهزيل قبل القوي. ولا تنجى على الفكرة القومية العربية إن قلنا إنها ما تزال غالباً تبحث الأمور على الصعيد المحلي لا على الصعيد العربي الواسع. وهي رغم محاربتها النضال الاقليمي، ما تزال منجرة إليه. وقد يكون لها بعض العذر في ذلك، إذ ما تزال في حاجة إلى العمل التدريجي. غير أننا نعتقد أن ليس لها العذر كله، وأنها لا تقوم بما يمكن أن تقوم به تجاه سائر البلدان العربية، ولا سيما البلدان العربية النائية المتخلفة.

إن هذه البلدان العربية النائية تحن إلى أخبار العروبة حنين الأرض الجديبة إلى ماء السماء، وإن قليلاً من اهتمام البلدان العربية الأخرى بها، وعلى رأسها البلدان العربية المتحررة، ليعت فيها حياة جديدة وقوة جديدة، وغني عن البيان أن هذه البلدان العربية المتخلفة لا تستطيع أن تنهض من كبوتها وتتخلص من عقاب بؤسها وتنال حريتها إلا إذا نهضت بها البلدان العربية التي سبقتها في ميدان التطور. ولا يجوز في حال من الأحوال أن تظل صلة البلدان العربية الأخرى بهذه البلدان المتخلفة مقصورة على نزوح بعض الأفراد القلائل الذين يأتون للارتزاق غالباً بل كثيراً ما يراودهم الاستثمار والاستغلال. ولا بد أن

تكون هذه الصلة صلة واعية مدروسة، تقدم فيها البلدان العربية الناهضة وسائل التقدم والنهوض لهذه البلدان العطشى .

* * *

وبعد، لقد ظهرت رسالة الاسلام في واد غير ذي زرع، في قلب صحراء كانت تعاني من التخلف والبؤس ما تعاني. واختار الاسلام لرسالته أولئك العرب الأعزّة في أطهارهم البالية، ذلك أن رسالة الاسلام الانسانية، كان لا بد لحملها من مثل هؤلاء القوم الذين ينزعون بحكم وجودهم البائس إلى أسمى المثل والمعاني الانسانية. كما ينزعون بفطرتهم إلى العزة والشمم. وليس من قبيل الصدفة أن يخاطب عمر بن الخطاب من يخلفه قائلاً: «وأوصيك بالعرب خيراً فإنها مادة الاسلام..» فمادة الاسلام قائمة في قلوب أولئك القوم الذي كانوا «خير أمة أخرجت للناس»^(١). والذين نراهم، بحكم ذلك الازدواج القائم في حياتهم، نعني إباء العربي وبؤسه، يمزجون بين أعمق معاني القومية وأنبلس مشاعر الانسانية. وهذا الازدواج تقرأه في أعمق صورته اليوم في البلدان العربية المتخلفة التي نتحدث عنها. فنحن ما نزال نرى الروح العربية الكريمة عزيزة قوية لدى أناس لا يملكون من النعم إلا ذمائها ولا يعرفون من طراوة العيش إلا قسوته، ما نزال نقرأ لدى هذه الشعوب المعاني التي عبر عنها مثل المتنبي حين قال:

وانا لمن قوم كأن نفوسهم بها أنف أن تسكن اللحم والعظما

ولن يُقدّر للفكرة القومية العربية اليوم أن تحمل كامل رسالتها ما لم يتصل الماضي بالحاضر، فتنبت الحياة في الصحراء موطن العروبة الأول، وينطلق مرده البادية يحملون ايمانهم ويحطمون أغلالهم .

(١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١١٠ .

التطور الاجتماعي(*)

علي بدور

هناك وهم كبير يحيط بمشكلة تطورنا الاجتماعي، ويتجلى هذا الوهم أكثر ما يتجلى في أننا أمة لا تتطور. غير أننا في الحقيقة نتطور، وبسرعة، ولكن العلة ليست في تطورنا أو عدمه، بل في كيفية هذا التطور ومداه. وقبل أن نجيب عن هذا السؤال نود أن نستعرض بشيء من التفصيل والتحليل، تطور المجتمع العربي حتى عام ١٩٥٢، موعد الثورة العربية في أرض الكنانة.

* * *

يتأثر^(١) تطور الأمم بمجريات الحوادث حولها. ويكون لمقدرتها الذاتية على السير في ركب الحضارة اثر لا يغفل. وكذلك فإن لوضعها السياسي علاقة وشيجة بنوعية هذا التطور، وبخاصة إذا كان تاريخها القومي نفسه قد شوه أو استعيب عنه باجماع جديدة، وكانت هذه الأمة كأمتنا العربية التي غفت على حضارتنا، ثم استفاقت على ربح حضارة جديدة، ومفاهيم جديدة في الاجتماع والسياسة والحكم.

أولاً: أين وقف تطور الأمة العربية؟

فلو تساءلنا الآن عن المدى الذي وقفت عند حدوده أمتنا العربية منذ التمازج مجدها حتى انطفاء جذوة تحررها وسلطانها، لكانت الأجوبة عن سؤالنا هذا متعددة. إذ هي - الأمة العربية - من حيث وجودها السياسي قد تفككت إلى اقاليم من المحيط إلى الخليج، وأضحى

(*) نشر في: الآداب، السنة ٧، العدد ٣ (١٩٥٩)، ص ٩ - ١٠ و ٦١ - ٦٢.

(١) انظر: علي بدور: «العروبة والمذاهب المعاصرة»، الآداب، السنة ٥، العدد ٦ (حزيران/ يونيو ١٩٥٧)؛ «الثورة بين النظرية والواقع»، الآداب، السنة ٥، العدد ٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٥٧)؛ «مرض القيادة»، الآداب، السنة ٥، العدد ١١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٧)، و«مرض السيادة القومية»، الآداب، السنة ٦، العدد ٥ (أيار/ مايو ١٩٥٨).

كل اقليم يكاد يكون وحدة خاصة به من جراء عزلته عن الأقاليم الأخرى. وبعد أن كان الوطن العربي يتحدد في لفظين هما: المغرب والشرق، يذوب فيها ملايين العرب، وملايين الكيلومترات المربعة، وسط أرض مترامية تدخل في ثلاث قارات، أضحى عند بدء يقظته الأخيرة في أوائل القرن العشرين، يسع نيفاً وعشرين قطراً، ويخضع لحكومات متباينة، مختلفة، متنازعة، تقتتل فيما بينها بدلاً من اقتتالها مع الأجنبي العادي عليها. وفقدت - نتيجة التجزئة السياسية - روح العدالة التي كان يقوم عليها مبرر الحكم، وأضحى الشعب في أكثره يقاسي المرض والجهل والفقر، والخضوع إلى حكومات ظالمة، وكان من جراء تسلط الاستعمار التركي أكثر من أربعة قرون على الأمة العربية، أن جمد تقدمها الفكري، فجمد عطاؤها الحضاري، وتفككت شخصية العرب القومية إلى أقاليم ودويلات، وتسلطت عجمة القول والفكر والعمل على الحياة العربية. وبات للعروبة جسد قائم، قد خلا من الروح والعقل، حتى أضحى واقع المجتمع العربي، شيئاً إلى درجة من الصعب التفكير معها بالخلاص من هذا الجمود الروحي والعقلي، دون تعريض الواقع العربي إلى هزة شديدة، تخلصه مما علق به من علق الأوقام الغازية والقرون المظلمة، ومحن الفكر السليم التي لا تطاق.

ثانياً: اثر العزلة في روح الحضارة العربية

وما إن أطل القرن التاسع عشر حتى استفاق العرب على هدير مدافع نابليون في معركة الأهرام، واستبانن للعرب خرافة قوة السلطنة العثمانية أمام جحافل الغرب الغازية، فلما رد الغرب على أعقابها ممثلاً في القنصل الشاب نابليون، وضحت للعرب طريق الخلاص. ولكن ماذا بقي لهم من معين هذا الخلاص؟

قد يعيب الزمان أمة من الأمم بكل شيء، ولكن هذه الأمة تنتصر ذات يوم، إذا بقي فيها وجدانها القومي سليماً. وتمثلت لها صورة واضحة المعالم عن كيانها الفكري. . الذي هو روح هذه الأمة وسر بقائها. ولقد كانت الأمة العربية ذات وجدان قومي سليم يعتمد على عاملين: العروبة، واللغة العربية. ففي عامل العروبة، حفاظ لها من الانقراض أمام حركة التاريخ المستمرة. وفي عامل اللغة العربية يكمن سر العظمة العربية وسر بقاء الوجود العربي وسر تماسك الشخصية العربية: مكاناً وزماناً وإحساساً بالوجود. . وفرضاً لهذا الوجود على العالم. ولقد كان تأثير العزلة عن روح الحضارة العربية «العروبة - اللغة العربية» بالغ الضرر في حاضر الأمة العربية ومستقبلها. إذ إن الاستسلام إلى عامل الدين جعل مهادنة الأتراك المسلمين وبالاً على المسلمين والعرب أجمعين. وتسلط الأتراك السياسي واعتماد اللغة التركية لغة رسمية - ولو كتبت بأحرف عربية - قيد من تطور اللغة العربية طيلة أربعة قرون. . وبالتالي قيد التفكير العربي نفسه والوجدان العربي نفسه عن التفاعل في الحياة العربية الواحدة والمجتمع العربي الواحد. فأصاب العرب ما يصيب الأرض المروية التي انقطع عنها الماء، فتشقق. . وباتت مقسمة من داخلها، مجزأة إلى قطع متباعدة أو متقاربة، لا تنبت زرعاً إلا إذا عاودها الري، وتعهدها الأيدي الأمينة النظيفة.

ثالثاً: التلاقي مع الحضارة الغربية ومداه

وكان لا بد للحضارة الغربية بعد أن اكتملت في ديارها طيلة ثلاثة قرون، أن تخرج من حدودها: المكانية والنفسية، لتلتقي بأمم الأرض قاطبة. ولقد تم هذا التلاقي عن طريقين، أولهما أن العرب، التقوا بالحضارة الغربية عن طريق الأتراك. وكان الأتراك يأخذون من الحضارة الغربية ما يلائم وضعهم الاجتماعي فلا يتغير، ونضالهم السياسي فلا يزول، وتسلطهم على الأمم الأخرى فلا تنفض هذه الأمم عنها نير ظلمهم وعبوديتهم. أما وقد بلغت النهضة في أوروبا أوجها وبدأت الشعوب تنتفض على نظامها القديم، ممثلة في فرنسا الثورة، فقد امتد نطاق هذه الانتفاضة الثورية حتى شمل شرقنا العربي، نتيجة تعبير النهضة الأوروبية عن نفسها واتماماً للنهج الاستعماري في استعباد الشعوب الذي بدأ منذ القرن السادس عشر. فلما جاء الغزو الفرنسي إلى مصر أثار العرب - دون قصد مباشر منه - بعد أن أثارهم حضارة الغرب عن طريق الأتراك. وكائناً ما كان غرض نابليون من غزو مصر، وكائناً ما كان غرض محمد علي من الانتفاضة على حكم الأتراك والسعي لمحاربتهم في مصر وبلاد الشام وطردهم من هذه البلاد، ودخول المسألة الشرقية باب التاريخ آنذاك، فقد تولد هاجس جديد من هواجس الأحلام في الانتفاضة على استعمار القرون، واعادة مجد هذه المنطقة العربية، ولكن بأيدي أبنائها أنفسهم... لا بأيدي الولاة. وولاة الولاة من التابعين.

على أن هذه اليقظة القومية إن راودت بأطيافها خيال الأمة العربية في القرن التاسع عشر، فقد انطفأت فجأة بسبب اليقظة الرجعية إن صح التعبير في تركيا والميل إلى الحكم المستبد، مضافاً إلى ذلك مهادنة تركيا للدول المستعمرة، فرنسا، انكلترا، ألمانيا، ضد روسيا القيصرية، فكان أن تسرب من جراء هذه المهادنة الغرب المستعمر إلى ديارنا فعرّفها وخبر كل ما فيها: الشعب، الحضارة، التراث، الآثار، وجاءت اضطرابات - ١٨٦٠ - في لبنان مصحوبة بامتيازات خاصة لجبل لبنان، وكان للغرب ما أراده من تسلطه على الثقافة بإرسالياته ومدارسه وكلياته، مما أدى إلى فتح باب القضاء على الفكر العربي على مصراعيه، وتجزئة خصائصه الموضوعية ومقوماته الحضارية، لتسهل محاربة هذه الخصائص والمقومات منفردة بعضها عن بعض.

رابعاً: الاستعمار وسياسة السيطرة

عندما تعلم العرب لغة اليونان في عصر المأمون ليترجموا روائع الفكر اليوناني إلى العربية، لم يكونوا كالعرب الذين تعلموا الفرنسية أو الانكليزية في ظل الحكم التركي وسيطرة الفكر الغربي على وجدانهم القومي وحسهم الاجتماعي. وإذا كان الروس اليوم يدرسون اللغة الانكليزية في ديارهم، وكذلك قد يفعل الانكليز، فإنهم لا يشعرون بعقدة النقص التي يشعر بها كل انسان عندما لا يجد أمامه من سبيل للثقافة سوى اتقان لغة هذا

السيد أو ذاك. انها ستطلمعه على الجديد، ستصله بالحضارة، ستفتح عينيه وقلبه، ولكن اللغة الأم إن كانت غائبة عن قلبه وعينيه، وعى الحياة بلغة ليست لغته، وانساق هو والملايين معه، في تيار جديد، قد يقلب كيانه رأساً على عقب، فيما إذا نسي تاريخه القومي بالذات، وتعلق بأفكار جديدة، ما دام إهمال اللغة الأم، سيؤدي إلى إهمال التاريخ القومي، ويؤدي إلى تسلط عشرات بل مئات من الجهلة لتاريخهم القومي، على هذا التاريخ بالذات ليدونه باقتضاب وتشويه وتحريف، ولكنهم إذا تحدثوا عن تاريخ الغرب. . عن تاريخ لغات الأمم التي حذقوها، لم يتركوا ريشيليو ولا مازاران، ولا لويس أو نابليون، ولا حرب الوردتين أو كرومويل، وكل أمجاد فتح الهند واستعمار افريقيا، وتسلط الحضارة الغربية على رقاب الملايين باسم صفاء العنصر ورفي الفكر ونقاء السلالة.

ولقد كان الاستعمار ذكياً فوجد أن خير وسيلة للقضاء على العروبة: لغة وتاريخاً، أن ينشر ثقافته ومجارب الثقافة العربية من حيث هي وجدان حي وروح فاعلة، وشخصية عربية متمسكة الجوانب، وأن يجتهد في التنقيب عن كنوز هذا الشرق، واستهواء الأجيال بحضارات قديمة، واعتبارها بداية لتطور هذه الشعوب، وقطع مرحلة التطور العربي الأصيل طيلة ألف وخمسمائة سنة، وحصرها في صحراء محدودة لا تثبت أمجاداً ولا حضارات. . حتى إذا أشرق القرن العشرون، وقامت الحرب العالمية الأولى، كان نصف الوطن العربي قد آل إلى قبضة المستعمرين بعد أن آل اليهم نصفه الأول خلال القرن التاسع عشر، من امارات الخليج في الجنوب العربي، إلى مصر. . إلى السودان، فالمغرب بأكمله. وبدأت السياسة الاستعمارية تنفذ خطتها ضد الأمة العربية، ضد المجتمع العربي للقضاء على أسباب نهضته الواعية فلا يجدها ذات يوم.

خامساً: السيطرة على الثقافة وسياسة الانحراف

سيطر الاستعمار على الثقافة في لبنان ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وفي مصر بعيد توطيد حكمه في وادي النيل، وفي أكثر الأقطار العربية ابتداء من اخضاع هذه الأقطار للسيادة الأجنبية منذ احتلال الجزائر عام ١٨٣٠. . حتى الحرب العالمية الأولى، وادخال الوطن العربي في التبعية الاستعمارية: السياسة الاقتصادية، والفكرية، وهي توأم كل تطور اجتماعي صحيح. وكان الهدف من ذلك كله: محاربة اللغة العربية، وبالتالي محاربة أمجاد الأمة العربية التي لا يمكن لها أن تعرف إلا باللغة العربية لإدامة التماسك العام لتطور الأحداث والزمان من خلال حياة الأجيال الصاعدة. بالاضافة إلى محور تاريخ العرب القومي في لبنان، والفرعونية في مصر، والبربرية في المغرب، والآشورية والكلدانية والبابلية ما بين سوريا والعراق، وتصوير العرب بصورة اهتزت في يد المطور لحياة الشعوب وباني حضارات الأمم. وكان القصد من ذلك كله، فصم عرى الوحدة وتمزيق الوطن العربي إلى شعوب مختلفة الأصول والأجناس، تتكلم اللهجة العربية بالعامية وبقليل من الفصحى إلى جانب فخارها بحضارتها السالفة، واتقانها اللغات العادية عليها حتى يتناقى زمان نرى فيه أن طلاباً

تطردهم جامعاتهم إذا استنكروا عدوان دول هذه الجامعات الأجنبية على اخوانهم في الأقطار العربية الأخرى، أو يطردون إذا أرادوا تأكيد اللغة العربية في وطنهم وترك اللغات الأجنبية للتثقيف العام الذي لا يتعارض مع كرامة الأمة ولا كرامة اللغة التي لم تعجز بعد، عن نقل خواطر روسو في السيادة، ولا مشاعر لامارتين في الغرام!!

سادساً: واقع العرب الاجتماعي

كان واقع العرب الاجتماعي مفككاً. فالفقر المدقع إلى جانب الغنى الباذخ، وتسلبت فئات معدودة على رزق الألوفا من أبناء الشعب، وانتشار الجهل والمرض، وقلة الأخذ بالثقافة العصرية ليحيا المجتمع العربي يومه، وبالثقافة القومية ليصل حلقة الماضي بالحاضر والمستقبل. وإلى جانب خضوع المجتمع للاستعمار، وتآمر أكثر الفئات المتصدية لقيادته عليه، كان هناك خضوع لأكثر ما جاء به الاستعمار من قيم ومثل، الأمر الذي دفع الوجود العربي إلى التدهور المادي والمعنوي، ولولا تماسك فئات الشعب وتساندها ضد الاستعمار وضد أعوانه، ضد المحو القومي والمحو الفكري، لما كان المجتمع العربي اليوم غير قطع لا لون فيها سوى ألوان السادة المستعمرين، ولا لغة فيها إلا لغاتهم، ولكان ماضي العروبة كله قد زال وحل محله حاضر قذر من صنع اللصوص ومخترعي الحضارات.

وإذا نظرنا إلى خصائص تلك الفترة التي مر بها المجتمع العربي، وجدنا متناقضات جمة. فالمجتمع وقد أخذ بالحضارة الغربية، أخذ يتطور بلا تنظيم ولا تعقيد. ففي القاعدة نجد الآلة ومشاكلها إلى جانب النظم القديمة في حرثة الأرض وعلاقة المالك بالعامل الزراعي. وبتنا ونحن في القرن العشرين نمر بمشاكل مرت بها أوروبا منذ مئة عام عند بدء نهضتها الاقتصادية والاجتماعية: هجرة الريف إلى المدن، مشاكل الطبقة العاملة، مأساة الضمير لدى الطبقة المتوسطة، عقدة الثقافة النظرية وانعزالها عن حياة الشعب، تكوّن الطبقة البرجوازية، بدء نمورأس المال على حساب ظلم القوى العاملة في خدمة الجهد القومي، وتنكب الدولة عن واجبها في التدخل للحد من هذا الاستغلال بأساليب اشتراكية كما حدث في أكثر بلدان أوروبا، باتخاذها الضرائب التصاعديّة على الأرباح، وقرار الضمان الاجتماعي، والتأمين ضد البطالة والعجز والشيخوخة وطوارئ العمل. وكانت أكبر الخرافات هي خرافة الديمقراطية، في مجتمع لم يتحقق فيه أي أثر لمكتسبات التطور والمعانة السياسية كما حدث في أوروبا، بل انتقل المجتمع من قرون الاستعمار التركي إلى نظام جديد. بل أجد مما هو عليه الحال في أوروبا نفسها: انتخاب كل من هو قادر على امتصاص دماء الشعب وتحكيمه في رقاب الشعب، وجعله وذراريه من بعده وصياً على الشعب. انها الوراثة الديمقراطية، وراثة العصبية، ووراثة المال والعقار. وهذه هي مقومات الحكم السعيد في شرقنا التعس. وقد بات من جراء هذا الفساد الاجتماعي كله أن أضحت الأمة العربية من المحيط إلى الخليج، موزعة بين تحكم الدول الاستعمارية فيها، وتحكم أعوان الاستعمار وعبيده واستنزافهم خيراتنا وجهدها، وشيوع وسائل الحضارة الحديثة في الصناعة والزراعة والتجارة، وبقاء كسافة في

الجهل والفقر والمرض، وباتت الذات العربية من كثرة ما دخلها من بدع الحضارة مع أصيلها، أشبه بعلبة المطبخ التي تتخمر فيها نفايات الأطعمة، فالتقى على صعيد الحياة العربية: عادات قبلية، ومجتمع رعوي زراعي، وآلة تثير مشاكل القرن التاسع، وديمقراطية من نتاج القرن العشرين، وفقر ومرض وجهل، وتحكم الاقلية في رقاب الأكثرية، واستعمار يحف به اعوانه من الخونة والدخلاء والمخرفين، ومعركة تجهيل واسعة النطاق، ولغة عربية تقطع ما بينها وبين الماضي كل صلات الاستسقاء من النبع الأصيل، وتزييف للتاريخ القومي إلى جانب احياء تراث حضارات منقرضة لا روح فيها ولا قوام - والشعب العربي يستعمل وقوداً في كل حرب، وفي كل ثورة ضد الاستعمار وضد أعوانه. وفي وسط هذا البحران الطامي من عدوان المذاهب المعاصرة على الفكر القومي في إبان عزله عن تاريخه الحي وتجزؤ شخصيته القومية، كان لا بد للعرب أن يجدوا الطريق ذات يوم بعد أن تألفت عوامل فساد المجتمع، وأذنت بانهاره كله ما عدا الأصيل فيه.

سابعاً: عوامل فساد المجتمع القديم

كان الوطن العربي رغم تباعد أقطاره، واختلاف مناحي التطور فيها، يشكو أمراضاً واحدة ويحتاج إلى علاجات واحدة. فقد كان التسلط الأجنبي عليه ثقيلاً ويحتاج إلى إزالته ليستطيع التصرف والانطلاق. والاستعمار لم يبق وحده، لقد أضحى له الأعوان والأنصار يحركهم كما يريد، وهم ليسوا أعواناً سياسيين فحسب، فلقد وجد فئات تنصره في الرأي والاتجاه، بحيث يمكن اعتبارها منفصلة عن تاريخ الأمة وعن مجموعها. ولكي يكون المجتمع العربي الحديث سيد نفسه، وجب أن يزول الاستعمار ويقضي على عوامل الانفصال في داخل المجتمع العربي نفسه، لتتحرر سيادته من الحماية والوصاية الاستعمارية. وكان إلى جانب مرض السيادة - وهو الاستعمار - مرض القيادة الفكرية والسياسية. فالقيادة السياسية كانت منعزلة عن الشعب غير مؤمنة به همها الوحيد التحالف مع الأجنبي لضرب الشعب، وقمع حركاته الحرة المتوالية. وكانت القيادة الفكرية منعزلة عن الشعب، متخفية عن مركزها القيادي والتوجيهي، لأنها بثقافتها الانعزالية عن روح الشعب وعن تاريخه الصحيح وخط سير نهضته القومية لتحقيق وحدته وحرية ونظامه الاجتماعي العامل، قد وجدت نفسها ممتلئة بالمعلومات والمعادلات والأساليب الكلامية، وهي كلها لا تعادل بعض الإيمان بحقيقة الشعب وحقيقة تاريخه المستمر عبر الزمان، الذي نجده في صدر أي إنسان عادي من عامة الشعب. والقيادة الفكرية معزولة عن الشعب، بوحى عاملين. فأما الأول فهو انعزال بعضها عن الشعب وعن تاريخه وثقافتها بثقافة ليس لها طابع خاص، ثقافة غير قومية، ثقافة نظرية تصلح لكل وطن، ولكل زمان. وأما العامل الثاني فإن بعض المثقفين قد عجزوا عن رؤية ملامح الأصالة في شخصية الأمة العربية وفي مدلول هذه الشخصية الفكرية والروحي والاجتماعي ومطابقتها لتقدم العصر، فارادوا أن يذبيسوا هذا الكيان الذي لم يتم بعد، ولم يتوحد، ولم يتخلص من الاستعمار، أرادوا أن يذبيسوه في بوتقة انغليز وماركس، متناسين عوامل التطور الصحيحة وهي أن المجتمع العربي لا يمكن أن يحط سيره الاجتماعي قبل

التحرر من الاستعمار، وقبل الوحدة الشاملة، إلا إذا كانوا لا يؤمنون كما يؤمن العرب جميعاً، أن المجتمع العربي الواحد هو مجتمع العرب من المحيط إلى الخليج، وليس مجتمع هذه الأقاليم الصغيرة المتناثرة، وإن طبيعة التطور الاجتماعي تفرض نوعية المعركة التي ينبغي على العرب أن يخوضوها وهي معركة سياسية للتحرر من الاستعمار وأعوان الاستعمار، ومعركة قومية لتحقيق الوحدة. ثم تبدأ معركة تطور المجتمع العربي نحو العدالة الاجتماعية الشاملة التي لا تمس حريته السياسية ولا وحدته القومية، وتاريخه الأصيل، وإلى جانبه مرض السيادة القومية، ومرض القيادة بنوعها السياسية والفكرية. كان المجتمع العربي يعاني مرض أنظمة الحكم بل مرض الديمقراطية. إن الديمقراطية مفهوم للحكم يقوم على نكران أي أثر للطائفة والعصبية العائلية أو القبلية، وكذلك كل تبعية اقتصادية واجتماعية، ويوطد سلطان الدولة على أسس سليمة من أنظمة النقابات والأحزاب والوعي الاجتماعي وانتشار الثقافة والكفاية الاقتصادية في الأفراد، ويعطي للحرية مفهوماً واقعياً وعملياً ونظرياً، ينسجم مع أداء الواجب الوطني والقيام بعبء الجهد الفردي، والمساهمة في الحياة العامة ضمن حدود المصلحة القومية والعمل الوطني العام. دون أن يكون وضع المجتمع سيئاً من جميع الوجوه، قليل الثقافة قليل التنظيم، قليل الكفاية الضرورية، فيه رواسب عديدة لمجتمعات قديمة، مرت عليه قوافل الاستعمار فأبادت الكثير من مقوماته القومية، واضعفت ارادته وطموحه ووجدانه، وأثبتت الكثير من الفئات والعناصر الانهزامية والمستثمرة، التي تعتبر قوام مردود الحياة الاجتماعية المريضة، حتى إذا جاءت الديمقراطية، حملت هذا المردود السوء للحياة الاجتماعية إلى مقاعد البرلمان والوزارة، واضحى همها الوحيد توطيد أسباب البقاء لها وليسبات رفق الحياة الاجتماعية بمزيد من السوء، لدوام العز، واطالة أمد البهرجة والسلطان. وأضحى لغواً، كل تبجح بالعمل للوحدة العربية والحرية العربية، وللمجتمع العربي الواحد، في ظل مثل هذه الكيانات الهزيلة، والحكومات الذليلة، والفساد الذي عم القيادة بشقيها، وشمل السيادة القومية من جراء التوجه الاستعماري وأساليبه في تقويض دعائم الوحدة العربية لدوام التجزئة، ودوام التبعية الاستعمارية إلى الأبد.

ثامناً: أهداف الثورة الصحيحة

إن الثورة الصحيحة ما كانت تمثل ردة فعل الوجدان القومي للأمة. فما هي ردة فعل الوجدان القومي للأمة العربية؟ إن ردة الفعل تتمثل في عناصر عديدة. منها أن اللغة العربية وقفت أربعة قرون عن التطور، فيجب أن تعاود تطورها، أن تعاود حياتها الجديدة، فلا تزاحمها في الترجمة عن خواطر الإنسان العربي في أرضه العربية لغة ثانية. . . كائنة ما كانت هذه اللغة. والوجدان القومي للأمة العربية ليس ضد الثقافة العامة ولا ضد التزود بمعين العقل البشري العام. ولكنه ضد تفضيل أية لغة أخرى غير اللغة العربية من المحيط إلى الخليج. فكما أن اللغة الفرنسية أو الانكليزية أو الروسية أو الصينية - سيدة في أرضها - فكذلك شأن العربية. وهذا ما يجب أن يكون. وكل عدوان على اللغة العربية في أية بقعة

عربية عدوان على وجدان الأمة العربية، عدوان على حياتها ونكران لوجودها. إن اللغة العربية روح الأمة العربية المترددة في كيائها كله.

ومنها أن الأمة العربية واقعة تحت عدوان الأمم المستعمرة. إن سيادتها معطلة. هناك من يتكلم باسمها. هناك من يريد أن يداوم استغلال خيراتها وكنوزها، ويحتفظ لنفسه بحق العدوان عليها وليس الدفاع عنها. إن الاستعمار أول الأعداء وآخرهم. ولا يمكن للأمة العربية أن تعود سيرتها الأولى، لتأخذ من العالم وتعطيه، ما دام الاستعمار معطلاً سيادتها. إن التحرر من الاستعمار ضرورة قومية. إنه الخطوة الأولى نحو الحرية في الخارج والداخل.

ومنها، أن القيادة السياسية والفكرية في عزلة عن روح الشعب. والقيادة في الوطن العربي نتيجة مردود اقتصادي مضطرب، أو طبقي منحرف، بل القيادة الفكرية التي اتخمتها الثقافة المجردة من طابع الزمان والمكان وسير التاريخ القومي، وكل انحراف في اتجاهات القيادة الفكرية المذهبية أو الانهزامية منها، لتعطيل جوهر الابداع في العقل العربي وما يمكن أن يقدمه لحاضر الأمة، ويوطده من أسس لنهضتها وتطورها. ولا قيادة حقة، سياسية فكرية، ما لم يقض على كل مقومات مثل هذه الأساليب المريضة، بتعديل مضمون الثقافة وجعله قومياً بحتاً، وتوحيده، وضبط المسارب التي تمد الأجيال الصاعدة بمعين الفكر الحديث، واطاحة الفرص لنمو المجتمع في جو من الحرية والقومية والعدالة الاجتماعية والترقية العربية السليمة.

ومنها، أن تعميق مضمون الحضارات القديمة في ذاكرة الشعب العربي، من جراء السماح للدعايات المسمومة والتوجيه الخاطيء، ببث أفكارها المريضة، قد يؤدي إلى ربط مضمون هذه الحضارات الفكري ومدلوله الحضاري، بواقع المجتمع المادي الذي تعيشه هذه الأقطار المتباعدة، بفضل تحالف الاستعمار مع الطبقة الرجعية الحاكمة. وبدعة الحضارة القديمة هذه، لا يقصد منها غير قطع حقيفة الأمة عن التاريخ الصحيح الخاص بها، ووصله بأفكار غفا عليها الدهر ولم يستيقظ بعد. وهي رغم أنها لا تمثل لغة متداولة أو تاريخاً قائماً، أو عادات متداولة أو قيماً اجتماعية مرعية، أو حتى شعباً حياً يتبناها ويدافع عنها، فإن سياسة الاغراق الرامية إلى فصم عرى الترابط التاريخي بين ماضينا وحاضرنا، تريد أن تمضي في خطتها المزدوجة: محاربة اللغة العربية وحياء ماضي الحضارات الغربية معاً، مما يؤدي بالتبعية إلى تنكسر من ينتسب إلى لغته الأم وتاريخه الصحيح، وإيمانه بما يقدم له من زاد الفكر والروح. ولذلك فإن رفع راية النضال ضد عدوى التجزئة، ونصرة اللغة العربية بصفتها الترجمان الوحيد عن الوجدان القومي والتاريخ القومي، والسير في ركاب شعار: «وحدة اللغة ووحدة التاريخ» كفيل بقبر انصار التجزئة، والانتصار على اللغات العادية، والحضارات الشمعية القائمة في بعض المتاحف، وتوكيد وجدان الأمة وما ينعكس عن هذا الوجدان من أحاسيس ومشاعر تربط الأرض بالشعب عبر الماضي والحاضر والمستقبل في عروة وثقى لا انفصام لها.

ومنها أن الوطن العربي يشكل وحدة، وليس كيانات مبعثرة. ودليل هذه الوحدة:

وحدة اللغة، ووحدة التاريخ، ووحدة مصائب الماضي وانتصاراته، ووحدة الطريق عبر المستقبل. وفي حركة ثورية لا تضع في اعتبارها ازالة الاستعمار وأعوانه، والاطاحة بالقيادة السياسية في المنطقة عن طريق الدعاية لبعث حضارات زائفة على مثال: الفينيقية المزيفة وتقويم انحراف القيادة الفكرية لتلتصق بالشعب وتاريخه ومعاركه النضالية، وتصحيح مفهوم الديمقراطية بتمكين الشعب من أسباب الرقي والعدالة الاجتماعية والحرية البناء، والسعي كل السعي نحو الوحدة الشاملة، وخوض المعركة السياسية للخلاص من الاستعمار أولاً، والمعركة القومية لتحقيق الوحدة ثانياً، إنما هي حركة انحرافية لا تمثل وجدان الأمة العربية ولا تؤمن بماضي الأمة النبيل ولا بمستقبلها العظيم.

ومنها أن الروح العربية روح بناءة تؤمن بالحرية والسلام. فهي ضد الحروب وضد التحالفات، أيّاً كان مصدرها أو نوعها. ولكنها لا تسام على حرمتها وكيانها وشخصيتها المستقلة إذا كانت الحرب طريقها لتوكيد الحرية واقرار السلام.

تاسعاً: مضمون القومية العربية

إن هذه العناصر الأساسية الهادفة إلى إحياء الوجدان القومي باعلاء شأن اللغة العربية والتاريخ القومي، والمحافظة على الشخصية العربية، فلا تتجزأ من جراء عدوان الحضارات والدعايات الانحرافية والمذاهب العادية، عليها، وتحقيق سيادة الأمة العربية بطرد الاستعمار ورسم الطريق للقيادة السياسية المعبرة عن روح الأمة وحاجاتها وأهدافها المثلى، واتاحة الفرص لأن تكون القيادة الفكرية موجهة للمجتمع حريصة على اشادة بنياننا الفكري من واقع ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا كسلسلة لا انفصام لها، وتقليل الفروق بين الطبقات وفق روح العدالة وتكافؤ الفرص واشاعة المناهج الاشتراكية، لخلق مجتمع تقدمي اشتراكي النزعة والأسلوب، ومحاربة عدوان التجزئة ومحو الكيانات الهزيلة القائمة، وخط تطور المجتمع العربي نحو الوحدة الشاملة والقيادة الواحدة والتجربة الاجتماعية الكبرى، ذلك كله ما نعتبر عنه عندما نقول: «القومية العربية» عقيدة كل عربي مخلص من المحيط إلى الخليج. وكل محاولة لتعطيل هذا النهج سواء بالانحراف عن معركة الوحدة إلى التجزئة، أو صبغ مضمون القومية العربية بصبغة تخرجها عن هذا المضمون ولونه الصريح، لما تأباه طبيعة المعركة النضالية التي ينبغي على العرب أن يكرسوا كافة جهودهم لتحررهم من الاستعمار، وخوض معركة الوحدة الشاملة، ليجد المجتمع العربي الواحد من المحيط إلى الخليج سبيله في التعبير عن الذات العربية واتخاذ الوضع الاجتماعي الذي يفرضه واقعه الداخلي وحده.

عاشراً: ثورة مصر العربية عام ١٩٥٢

كان العرب قبل ثورة مصر العربية عام ١٩٥٢ يؤمنون بأفكار عديدة، كلها تتفق ومضمون القومية العربية. ولكن الذي ينقصهم كان بدء تنفيذ هذه الأفكار في دنيا الحياة

والناس . كانوا بحاجة إلى من يمزق ستار الديمقراطية الكاذب ويكشف معدن الحياة الحزبية الرخيصة . وكانوا بحاجة إلى من يشنها حرباً صريحة على الاستعمار وأعوانه في داخل البلاد وخارجها، ليؤكد السيادة القومية . وكانوا بحاجة إلى من يوقف القيادة السياسية المريضة عند حدها ويوجّه القيادة الفكرية في الطريق المؤدية إلى بعث تاريخنا القومي العربي الأصيل وثقيف الجيل بثقافة عربية خالصة، ويمنع انحراف الوجدان القومي نحو اليمين واليسار . وكانوا بحاجة إلى من يخوض معركة الوحدة، ويعلنها حرباً صريحة على التجزئة والكيانات المبعثرة، ويدخل معركة المصير الواحد والقيادة الواحدة، والمجتمع الواحد . فكانت ثورة مصر العربية في تموز عام ١٩٥٢ . . ثورة أضححت بعد ست سنوات مجتدة في خدمة القومية العربية ومضمونها في السياسة والحكم، في بعث روح التطور الاجتماعي الجديد في حياة المجتمع العربي . وكان هذا التلاقي بين مصر وسوريا، دليلاً على أن العروبة أصالة، والقومية العربية رسالة، والوحدة مخاض الحرية والبناء في عالم جديد يشرق على العرب من المحيط إلى الخليج . وكان من هذا التلاقي بين الاقليمين، جمهورية عربية متحدة، هي أشبه بالملوثة الواحدة في عنق العروبة الخالي من اللآلئ منذ خمسة قرون أو أكثر . جمهورية عربية ليست رجعية لأنها تؤمن بالتطور، وتؤمن ببعث القوى الدفينة في المجتمع وتفسح لها سبيل التطور نحو الاشتراكية والديمقراطية والتعاونية، وترسم خط سير المجتمع في طريقه القومي الصحيح فلا ينحرف نحو اليمين، حيث الاحلاف والرجعية والانخراط في حماة الاستعمار، ولا ينحرف أيضاً نحو اليسار، نحو تعطيل وجدانه القومي وتأخيره عن خوض معركة الوحدة الشاملة، وتعطيل شخصيته العربية المبدعة وتشويه وجدانه القومي الأصيل . شعارها في ذلك حياد مادي عن الغرب، ومذهبي عن الشرق، دون أن تغلق نافذة الأخذ والعطاء مع العالم كله، لمد الحياة العربية والفكر العربي بما يصدر عن حس سليم وطواعية حرة مبدعة .

معركة العرب معركة الإنسانية(*)

عبد الله عبد الدائم

في المواقف التاريخية الكبرى التي تمر بها أمة من الأمم، تأخذ العقائد والمذاهب معنى حياً جديداً، ويستبين واقعها وشأنها على نحو لا تحققه المعاناة الفكرية النظرية لها. وعندما يحيا الناس ما دعاه «بيغي» (Peguy) باسم «المرحلة التاريخية»، تزول الغشاوة عن الأعين، وتشرق الحقائق اشراق الأفق الأزرق.

والأمة العربية اليوم تجتاز مرحلة تاريخية كبرى. وهي منذ سنوات بدأت تعي وجودها وتدرك ذاتها، بعد أن كانت بدداً. وإدراكها لذاتها، لنواتها، لأصالتها، وضعها بالضرورة أمام الإدراك الواعي لغيرها. فأساس إدراك الأشياء، عمق ادراك الذات، والآخر لا ينكشف إلا من خلال «أنا» مشرق مضيء.

لقد ظل العرب فترة طويلة من الزمن في معزل عن فهم قيم الحضارة الإنسانية، لأنهم ما كانوا يملكون عينهم التي ترى. وما كانوا قد ألفوا ذاتهم، ليدركوا بها غيرهم. ولهذا كانت تتنازعهم العقائد المجلوبة والمذاهب الغربية، وكان كل مذهب طارق ممكناً لديهم، إذ كانت المذاهب لا تغزو تربة مكونة أو بنية ذات وجود، وإنما كانت تغزو سديماً أو عماء. ومن اليسير أن تشكل السديم كما يروق لك وأن تصب فيه ما تشاء.

فلما يسرّ للأمة العربية أن تبدأ من ذاتها قبل أن تبدأ من غيرها. ولما أرادت أن تعرف «من هي» قبل أن تعرف من هم سواها، كانت نوراً جديداً تصبه على العقائد والمذاهب المجلوبة. وقبضت على المعيار الذي يصلح أن يوجه القيم.

وعند ذلك أخذت الحركات المعادية لها ولقسوامها تنهال عليها انهيلاً طبيعياً. أخذت المذاهب المغايرة لما وعت من كيانها ووجودها تصطدم معها وترتطم، وقام الصراع عنيفاً بينها وبين القوى التي جعلت مهمتها إفناء هذا الكيان الذاتي الذي أخذت تشعر به هذه الأمة

(*) نشر في: الآداب، المجلد ٧، العدد ٥ (أيار/ مايو ١٩٥٩)، ص ١ - ٣.

العربية. وما العداء الذي أخذ يغزوها من كل جانب إلا برهان ساطع على أنها أصبحت «شيئاً» و«وجوداً» و«ذاتاً». وإنما أخذت بالتالي تجذب أصدادها وتحرك نقائضها.

لقد أدركت الأمة العربية، بنتيجة نضالها وكفاحها الطويل وبنتيجة اليقظة التي أصابتهَا من تحاكُّها مع العالم الأجنبي، وبنتيجة عودها إلى ذاتها وتراثها، مجموعة من الحقائق الحية التي أصبحت جزءاً من وجودها اليومي. وعلى رأس هذه الحقائق أنها لن تكون «من هي» ولن تجود بعطائها الإنساني، ولن تستطيع أن تسهم في حضارة العالم إلا إذا اجتمعت أوصالها المقطعة واثلت عظامها المنزاحة.

ومن هذه الحقائق أيضاً، أن التربية القومية، هي الجو الضروري لترعرع المعاني الإنسانية عندها، وأنها لن تتفتح وتزدهر وتتصل بالقيم الإنسانية إذا كانت محجوبة عن هوائها الأصيل، هوائها القومي. فيه تعرف من عداها إذ تعرف نفسها، وفيه تحب الإنسانية، لأنها سليمة في وطنها، ولأن محبة الآخرين امانة الرضا عن النفس.

وفي مثل هذا المتنفس القومي، تستطيع الأمة العربية أن تطل على قيم العدالة والحق والمساواة، وتستطيع أن تسهم في بناء هذه القيم في العالم، بعد أن ذاقت طعمها في بلادها وحققته لأبنائها.

بل لقد أدركت فوق هذا وذاك أن الحياة القومية هي الملجأ الذي تستطيع أن يلجأ إليه مثلها من الشعوب الصغيرة، أمام تطاحن القوى الكبيرة، وأمام رغبتها في البقاء والمحافظة على وجودها. فمن طريق هذه الحياة القومية العاملة على خير أبنائها وعلى خير الإنسانية تكون في منأى عن الانسياق مع الكتل المتصارعة، المتصارعة على اقتسام أمثالها.

غير أن هذا الإدراك لمثل هذه الحقائق، وهو ادراك نجده عند سائر الشعوب الصغيرة المقبلة على بناء نهضتها، أثار القوى التي وضعت لنفسها هدفاً أن تحول بين الشعوب الصغيرة وبين أن تكون كتلة ثالثة مستقلة، والتي تجهد في سبيل أن تجعل مثل هذه الشعوب الصغرى اتباعاً يجرون أذيالهم وراءها.

وهكذا اصطدمت القومية العربية الواعية لذاتها مع الكتل التي ساءها أن تشب عن الطوق والوصاية والتي أرادت أن تخضعها لسيطرتها.

وفي هذا الصدام انكشفت الحقائق، ووضعت القيم موضع التجريح، واستبان الصحيح منها من الزائف. بل في هذا الصدام وضعت القيم الإنسانية كلها موضع بحث.

ولقد كان طبيعياً ألا تثبت مبادئ المعسكر الغربي لهذا الصدام، وأن تتبدى منذ الوهلة الأولى مبادئ زائفة، فيها فراق بين ما هو مكتوب وبين ما يطبق. فهذا المعسكر الذي كثيراً ما أنكر على المعسكر الشيوعي أساليبه، والذي اتهمه طويلاً بالكذب والمكر والضعف، واضحاً في مقابل ذلك احترام الحقيقة واحترام القانون واحترام العقول والنفوس، لم يحفل هو بهذه المبادئ في سياسته الخارجية والاستعمارية، بل جعل منها في كثير من الأحيان جوهر

سياسته الداخلية نفسها. وكثير من المبادئ التي يناهز بها هذا المعسكر في بلاده، من مثل الحرية والديمقراطية والرفاهية الاجتماعية، تفترض سلفاً استثمار المستعمرات، والحياة على دماء الشعوب. ومن هنا كانت مبادئه الحرة، على حد تعبير ماركس «حجة عامة للعزاء والتبرير»^(١).

غير أن المعسكر الشيوعي الذي أخذ على المعسكر الغربي مثل هذه المآخذ، لم يستطع بدوره إلا أن يقع في ما هو أدهى منها: لقد رفض ماركس أن نحكم على مذاهب الحرية من خلال الأفكار التي تبشر بها وتكتبها في الدساتير، وأراد أن يقوم حكمنا على أساس مواجهتها بالعلائق الإنسانية الفعلية التي تقيّمها الدولة الأخذة بمذهب الحرية. ومثل هذا القول صحيح دون شك، وصحيح كل الصحة ألا يكون المجتمع معبد «القيم - الأضنام» التي تنقش على واجهة مبانيه أو في نصوصه الدستورية، وتحقيق أن نقول أن قيمة المجتمع أولاً وأخيراً هي بمقدار ما لعلاقات الإنسان مع الإنسان في داخله من قيمة. وليس الأمر أن نعرف ماذا تصنع الدولة الدائنة بالحرية داخل حدودها وخارجها. والمبادئ التي في الباطن هي ضرب من الفرار إن لم تحرك الظاهر والحياة اليومية.

فماذا نجد إن نحن طبقنا هذا المعيار على الشيوعية؟ وهل تصمد الشيوعية لهذا المحك أكثر من صمود مذاهب المعسكر الغربي؟

لن ندخل هنا في الجدل الفكري الطويل، ولن نتحدث عن اضطهاد الإنسان للإنسان ضمن الاتحاد السوفياتي، ولن نتحدث عن المجازر والقتل والإرهاب ودعاوى موسكو. وحسبنا أن نقول في هذا كلمة موجزة، وهي أن الشيوعية لم تستطع في بلادها نفسها أن تقدم لنا كما زعمت في البداية، مقابل الحريات «الصورية» التي تنسبها إلى الدول الديمقراطية حرية شخصية حية، حرية حضارة بروليتارية لا بطالة فيها ولا استثمار ولا حرب. والانتقال الذي قال به ماركس من الحرية الصورية إلى الحرية الفعلية أمر لم يتم بعد ولا يرجى أن يتم. والشيوعية انحدرت في طريق لم يعد من الممكن معه العود إلى ثورة عام ١٩١٧ أو معاودة التجربة من جديد. والمصير البائس الذي تتردى فيه الحرية في المجتمعات الديمقراطية تهبط الشيوعية في هوته بل توغل فيه. إذ علينا أن نذكر دوماً أن الحرية تصبح شعاراً كاذباً، وتاجاً رائعاً يتوج به العنف والإرهاب، منذ أن تتجمد في فكرة، ومنذ أن يصبح الدفاع منصباً على الحرية بدلاً من أن ينصب على الناس الأحرار. وهذا ما غرقت فيه الشيوعية حتى الأذان. ومن المستحيل اليوم أن يؤكد أي حر في العالم أن النظام الشيوعي يمضي نحو اعتراف الإنسان، بالإنسان. والسلوك الشيوعي ما يزال يوغل في ما اتهم به الآخرين: في اصطناع الحيل والخبث وتزييف الحرية وجعلها صنفاً يعبد ليذبح على اقدامه الديانوتون به. وهكذا أصبح الهدف الأساسي للشيوعية مصاباً في قلبه: فالبروليتاريا والوعي الطبقي اللذان هما اللحن الأساسي للسياسة الماركسية، أصبحتا مهتدين بالضعف والزوال نتيجة المكر المنظم والخذاع واحفاء حقيقة اللعبة طويلاً عن الطبقة البروليتارية نفسها. صحيح أن من الجائز أن

(١) مقدمة كتاب كارل ماركس حول نقد فلسفة القانون لهيغل.

ينحرف اللحن الأساسي إلى ألحان تصاحبه إذا فرضت الظروف ذلك، ولكن انحراف اللحن انحرافاً واسعاً جداً أو طويلاً جداً يخبره ويرديه .

ولكن، لندع هذا الجدل الفكري الذي قد يذهب بنا بعيداً ولا بد لاستيفائه من صفحات طوال. ولنرجع إلى لغة الحياة، حياتنا نحن العرب. فلقد قررنا منذ البداية أن المرحلة التاريخية التي نجتازها، والتجربة الذاتية التي تعانينا أمتنا هي القمينة بتقويم الأشياء ووضع المبادئ في نصابها.

فماذا نجد إن نحن وضعنا الشيوعية على محك تجربتنا القومية الإنسانية الحية؟ ماذا نجد الشعوب الصغيرة مثلنا، التي رسمت لنفسها طريق الانبعاث القومي والاسهام الإنساني والبعث عن المعسكرات؟

لقد حاول خروشوف كما نعلم أن يغير من سياسة ستالين، وأعلن في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي مجانبته لأسلوب القسمة الثنائية للعالم بين معسكرين متعادين لا ثالث لهما، وجرب أن يناهز بالتعايش السلمي، بل بشرّ بظهور معسكر ثالث هو كما يقول: «معسكر الدول المسألة في أوروبا وآسيا التي جعلت من عدم الانحياز إلى المعسكرات المختلفة مبدأ سياساتها الخارجية». ووصف هذا المعسكر بأنه ينبيء عن «قيام منطقة سلام واسعة في الحلبة الدولية»^(٢).

فلقد كان ستالين كما نعلم يعتقد أن الحرب بين المعسكرين واقعة لا محالة، وأن لا سبيل إلى التفاهم والتعايش السلمي، أما خروشيف فقد حاول أن يقرر أن الحرب ليست قدراً محتوماً، وذلك بسبب قيام دول «غير استعمارية» ومحيدة. وهكذا بدا الاتحاد السوفياتي وكأنه أعمد السيف الذي سلّه ستالين في حرب كوريا، ولجأ إلى أسلوب جديد. بل ذهب خروشوف في تمنياته إلى أبعد من هذا، فثار على من يتهم الاتحاد السوفياتي بأنه يجرّض الشعوب على الثورة، وبأنه يصدّر الثورة، فقال «بدهي ألا يكون بيننا، نحن الشيوعيين، من يتبنى الرأسمالية... ولكن هذا لا يعني أننا تدخلنا أو نتهياً للتدخل في الشؤون الداخلية للبلدان التي يسود فيها النظام الرأسمالي»^(٣). بل أضاف إلى ذلك ساخراً: «إن من المضحك حقاً أن نفكر بأن الثورات يمكن أن تفصلها كما تفصل الأثواب!»^(٤).

وطربت الشعوب الصغيرة لمثل هذه التصريحات وظنت أن ثمة تعديلاً حقيقياً في سياسة الشيوعية الروسية. وكسب الاتحاد السوفياتي عطف كثير من الناس بفضل هذا الموقف الجديد، وبدا محباً للسلام وللتعايش السلمي، ومدت له أكثر الشعوب الحرة يد التعاون في سبيل هذه المبادئ الإنسانية.

ثم تأتي حوادث العراق، فتثبت بما لا يقبل الزيف، بأن هذه التصريحات كانت «طعماً» لاصطياد الشعوب، وانها مجرد «تاكتيك» جديد وسلاح أمضى من السلاح الستاليني من أجل

(٢) تقرير المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي (الترجمة الفرنسية)، نشر (Cahiers du communisme)،

ص ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

خدعة الشعوب والسيطرة عليها. لقد لجأ ستالين إلى «الهجوم الوجيه» كما يقال، إلى المقاتلة وجها لوجه. فلم تفلح سياسته في كوريا أو غيرها وعزل روسيا عن العالم. فإرادات السياسة السوفياتية الجديدة أن تسلك سبيلاً أكثر مرونة وبراعة، سبيلاً حلزونيّاً منتوياً، فوضعت الخطة التالية:

(١) تخليص المعسكر الثالث من سيطرة الغرب وتقوية صلاته السياسية والاقتصادية مع الاتحاد السوفياتي.

(٢) تأييد حركات الاستقلال والتحرر لدى الشعوب الصغيرة تأييداً فعلياً، لتوسيع نطاق الكتلة الثالثة.

(٣) محاولة التقرب من الدول الديمقراطية الغربية.

وبعد هذه الخطوات، يتم الانتقال إلى خطوة نهائية وهي محاولة الإمساك بزمام قيادة الدول الآسيوية الأفريقية.

ولكن العرب، كما قلنا، كانوا قد وعوا ذاتهم، وأدركوا وجودهم، ولهذا كان لهم الفضل في فضح هذه الخطة، وفي كشف الحلقة الأخيرة منها، وفي اطلاع العالم على النوايا الحقيقية للاتحاد السوفياتي.

لقد وضعت القومية العربية في مرحلتها التاريخية، كما ذكرنا، القيم العالمية موضع التجريح وعلى محك البحث. واستطاعت الحركة العربية الحرة التي يقودها زعيم العروبة جمال عبد الناصر أن تسبق إلى اكتشاف انحراف المعسكر الشرقي عن تصريحاته السابقة، لاسيما بعد أن قامت حركة العراق، وظهر التدخل المباشر السافر في حياة الشعوب الصغيرة، وحطم مبدأ عدم اشارة الثورة، وبرزت الشيوعية أمام العالم من جديد معتدية عنيفة، تلجأ إلى الارهاب والحيل والخداع، وتبعث على الثورات الدامية، وتطوح بالمواطنين الأحرار، وتجرب أن ترغم شعباً بكامله على غير ما يعتقد. وهكذا تثبت القومية العربية الواعية للعالم كله، أن الشيوعية لا تستطيع أن تجانب المصير الذي تردت فيه منذ زمن، ولا تستطيع أن ترجع عن الطريق المخيف الذي جرت إليه الإنسانية، طريق القضاء على قيمة الإنسان وعلى حريته.

إن ما قرره «لينين» منذ سنوات في كتابه مرض الطفولة في الشيوعية يطبق اليوم حرفياً في العراق. لقد قرر أن التجربة الروسية تصلح نموذجاً دولياً، وإن لا حاجة إلى أن يحذف منها شيء، كما أكد «ان سائر البلدان سوف تمر لا محالة بما مرت به روسيا» (ص ٢٠) وأنها «لن تستطيع اجتناب الدكتاتورية الوحيدة للحزب الشيوعي الوحيد». بل إن ما يجري في العراق يؤكد من جديد استمرار ايمان الاتحاد السوفياتي بأن الحصول على الأكثرية الشيوعية، كما جرى في آب ١٩١٨، يمكن أن يتم عن طريق التحطيم الجسدي للأعداء.

وهكذا تعود سياسة الاتحاد السوفياتي إلى التدهور والتراجع، و«يكلس» الاتحاد السوفياتي نفسه نهائياً في نفوس الشعب العربي، وفي نفوس سائر الدول الحرة والناس الأحرار في العالم. وهو إذ يعاود من جديد سياسة ستالين في بلد عربي كالعراق، ينسى أن هذه

السياسة لم يقدر لها النجاح في وقت كانت الشعوب الصغيرة فيه لم تستيقظ بعد، فهيهات أن يقدر لها أي قسط من النجاح في مثل وقتنا الذي استيقظت فيه الشعوب من غفوتها وأدركت معنى الحرية، وجهدت في سبيل الوصول إليها. والشعب العربي الذي تمرس بالنضال وضحي بالكثير في سبيل تخلصه من الاستعمار الغربي، لا بد أن يلفظ جسده كل محاولة جديدة من أجل اخضاعه لاستعمار جديد. لقد قارع الاستعمار الغربي وهو أضعف بنية وأقل وعياً لوجوده. فهل يعجزه أن يقارع الاستعمار الشرقي بعد أن ادرك ذاته وعرف طريقه؟ انه اليوم يؤمن أعمق ما يكون الإيمان مع الشعوب الصغيرة والحرّة، انه مدعو إلى انقاذ مصر سائر الشعوب، بل مصير الإنسانية جمعاء. وموقف الحياذ الايجابي الذي آمن به مع كتلة ضخمة في العالم، هو طريق المستقبل، وهو أمل الإنسانية، وهو القيمة التي ستجد وراءها ملايين المؤمنين الأشداء.

وان ما يجري في العراق اليوم تحد جديد يقوم به الإنسان ضد الإنسان، والعربي في هذه المعركة هو الحارس الذي يحول بين الإنسانية وبين أن تتردى كرة أخرى في هاوية تنكر أعمق قيم الإنسان وحضارته. ولقد عرف العرب في سائر عصور تاريخهم أن يكونوا حماة القيم الإنسانية الحق، ولقد كانت قوميتهم دوماً ملاذاً دون انكار الإنسانية لذاتها وجريمتها في حق نفسها.

وهم اليوم مع الشعوب المحبة للخير والسلام في العالم يحملون المشعل، ويشقون الطريق نحو تجربة جديدة، تجربة تقي الإنسانية من الانهيار، وتضمن لقيمها الخلود.

نحن والتاريخ (*)

قسطنطين زريق

أولاً: وضعنا الحاضر

لقد آن لنا أن نلم أطراف هذا البحث وأن نجتمع خيوطه وأن نستخرج منه بعض ملاحظات واستنتاجات تفيدنا في تبين الموقف الذي يجب أن نقفه من تاريخنا بوجه خاص ومن التاريخ الإنساني بوجه عام. وقد أشرنا مراراً في ما مضى إلى أن الحياة الإنسانية تفاعل مستمر بين الحاضر والماضي والمستقبل، وأن الموقف الذي يتخذه الفرد أو المجتمع من تاريخه يتركز إلى حد بعيد على القوى والمشكلات التي تجبّه في حاضره وعلى الغايات التي يرسمها لمستقبله. ولهذا، لا بد لنا من أن نصف بايجاز حاضر المجتمع العربي تمهيداً للبحث في النظرة التي له، أو بالأحرى النظرة التي يجب أن تكون له، لتاريخه وماضيه. ومن الطبيعي أننا لا نستطيع هنا أكثر من رسم الخطوط الكبرى لواقعنا، لأننا لا نقصد إلى هذا البحث بالذات وإنما نتوسله مقدمة وسبيلاً إلى غايتنا: وهي إيضاح علاقتنا بماضينا.

ومن الواضح البين أن المجتمع العربي اليوم هو في طور انبعاث وتحرك، يتمخض بقوى عديدة شديدة تدفعه إلى التبدل والتحول. لقد انتهى الدور الطويل، الممتد على خمسة قرون أو تزيد، الذي كان فيه سادراً مخدراً مستكيناً بفعل عوامل مختلفة، داخلية وخارجية، تصافرت على احلاله تلك الحال من الشلل والاستكانة. وبدأ منذ أوائل هذا القرن - أو قبل ذلك بقليل - دور جديد: دور يقظة وتنبه وتحفز. وسرت قوى التنبه هادئة متفرقة في أول الأمر، ثم أخذت تشتد وتتفاعل وتتجمع، بفعل التطور ذاته وبفعل الأحداث العالمية العنيفة المتتالية، إلى أن بلغت في يومنا هذا درجة من الشدة والحدة جعلتها تفرض ذاتها لا على الشعوب العربية فحسب، بل على انظار الشعوب الأخرى وقادتها أيضاً.

(*) مستل من: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩)، ص ٢٠١ -

إن هذه القوى، المنبعثة من مصادرها المختلفة، تلتقي في إثارة التبرم بالحاضر وبالماضي القريب وفي النقمة على العوامل والظروف الخارجية والداخلية التي أدت إليه، وفي الرغبة في تبديله إلى ما هو أقوى وأفضل. فثمة نقمة عارمة على التحكم الخارجي وعلى الاستعمار الأجنبي الذي تسلط زمنًا طويلًا على أكثر أجزاء الوطن فبسط نفوذه فيها واستغل مواردها واستخدمها أداة لمصلحه ووسائل لغاياته، وما زال قائمًا فاعلاً في بعض هذه الأجزاء، محتلاً أرضها، مستغلاً مواردها، معتدياً على حقوق شعوبها وحريرتهم وكرامتهم. كما أنه مكن الحركة الصهيونية العالمية الواسعة النفوذ المتفرعة الجذور من أن تستولي على جزء عزيز من الوطن، وأن تقيم فيه دولة طامعة معتدية، وما زال يمد هذه الدولة بوسائل الحياة وموارد القوة، في حين أن أبناء الوطن مشردون عن ديارهم أو راسفون في قيود الحكم الصهيوني المفروض عليهم. فلا بدع، في مثل هذه الحال، أن تنور النقمة على الاستعمار، وأن تجتاح أبناء الأمة الدعوة إلى التحرر منه ومن آثاره، وأن تستمر الثورة في الجزائر، وأن تبدو نذرها في غيرها من البقاع المحرومة من استقلالها، والايهدأ العرب ولا يستقروا حتى يستعيدوا حقوقهم في فلسطين وفي سواها من المواطن غير المحرة.

ويشعر العرب بأن سبباً هاماً من أسباب ضعفهم وسوء ماضيهم القريب وحاضرهم الذي يطمحون إلى تبديله إنما هو تفرقهم وتشتتهم وتبعثر قواهم وجهودهم. فليس من الغريب إذن أن ينزعوا نزوعاً شديداً إلى جمع الشمل وتعزيز الاتحاد في ما بينهم. وقد اتخذت جهودهم ومساعدتهم في هذا السبيل مظاهر عدة، كان آخرها واجراها الوحدة بين مصر وسوريا التي تمثلت في الجمهورية العربية المتحدة. ومع أنه من الصعب تحديد الشكل الذي سيتخذه اتحاد الشعوب العربية في المستقبل، ومع أن هذا الاتجاه نحو الاتحاد يصطدم برواسب كثيفة من الماضي في داخله وبموامل تحيط به من خارجه، فإنه أخذ في التزايد والانتشار، وسيكون بلا جدال عاملاً من أهم عوامل تطوير المجتمع العربي في المستقبل القريب.

على أن عوامل الحياة ليست منفصلة متباعدة، وإنما هي متصلة متفاعلة. ولذلك فإن هذا النزوع إلى الاتحاد مرتبط أشد ارتباط بالتطور الداخلي في المجتمع العربي. إن التحرر السياسي والاتحاد دعوتان تحمل لواءهما فكرة القومية العربية وحركتها. ولكن التاريخ قد دلنا على أن الحركة القومية - أية حركة قومية كانت - لا تتحقق وتنجح إلا في مجتمع قد بلغ نوعاً معيناً من التطور والانسجام. وبعبارة موجزة مجملة يمكننا أن نقول إن القومية لم تقم في الغرب في مجتمع تسوده أوضاع القرون الوسطى، بل قامت على انقراض هذه الأوضاع. إن القومية تتعارض والشيوقراطية، وتتطلب - أول ما تتطلب - علمانية الدولة. ولم تتأصل جذور القوميات في العالم، ولن تتأصل جذور القومية العربية، إلا على هذا الأساس. وكذلك تتنافى القومية - أية قومية - والإقطاع الذي يحصر قسطاً هاماً من موارد المجتمع في أيدي فئات قليلة نافذة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً. وفوق هذا تتطلب القومية تطوراً اقتصادياً مبنياً على الآلة وقائماً على جهود الطبقات الوسطى والعاملة، وتطوراً اجتماعياً ناشئاً عن انتشار العلم

والمعرفة، وتحرير المواطنين من المرض والعوز، ومن النزعات القبلية والطائفية والمحلية، ومن الشهوات المصلحية والآفات الاجتماعية والعلل الأخلاقية.

ليس معنى هذا أن الحركة القومية تقف مشلولة اليد إلى أن تتحقق هذه الشروط كلها. فإنها هي ذاتها أداة فعالة في هذا التطور الاقتصادي والاجتماعي والعقلي، تجعله، كما تجعل التحرر السياسي والاتحاد، غاية لها، بل تنظر إلى هذه الغايات الثلاث في ترابطها وتفاعلها، فترمي إلى إنشاء وطن متحرر متحد متحضر، وترى أن المعركة، على تعدد جبهاتها، معركة واحدة تؤثر كل جبهة منها في الأخرى، وأن الظفر منوط بنجاح كل منها وبنجاحها معاً.

وخلاصة القول إذن إن المجتمع العربي هو في دور تمخض وانبعث وفي نزوع إلى تبديل الأوضاع، وإن هذا النزوع والانبعث يتخذ الطابع القومي الذي يرمي إلى إنشاء أمة متحررة متحدة متحضرة. وينتج من هذا ان اصالة الحركة القومية العربية وصحتها وابداعها تتوقف على صحة فهمها لهذه الأغراض الثلاثة: التحرر، والاتحاد، والحضارة، وعلى المقاييس التي تقيسها بها، والسبل التي تتخذها لها، وعلى ما فيها من قابليات للنمو والتقدم والسمو، فكرياً وعملاً، تخطيطاً وتنفيذاً، في هذه المجالات كلها.

* * *

وبما يتصف به الوضع العربي الحاضر النزوع إلى الثورية في الفكر والعمل. فالدعوة قوية ملحة إلى نقض الأوضاع القديمة، وإلى معالجة الأدواء والمشكلات معالجة جذرية حاسمة، وإلى اختصار الطرق والأساليب إلى الغايات المرجوة. فالناس قد ضاق ذرعهم بما هم عليه، وبما يحيط بهم من أخطار خارجية وما يشعرون به من تخلف داخلي، فكأنهم في سباق مع الزمن، وكأن القوى التي تستحثهم لا تسمح لهم بأي تمهل أو هواده. إن الثورية التي تحث المجتمع العربي لا تقبل ببقاء الأوضاع القائمة أو بمسايرتها، ولا بإصلاحها إصلاحاً متدرجاً متمهلاً، بل تدعو إلى «الانقلابية» في الفكر والعمل: إلى «الثورة» على هذه الأوضاع، وإلى اختيار الحلول «الجذرية» والمعالجات «الحاسمة». وهذه الشعارات والدعوات وأمثالها إن دلت على شيء، فعلى ما تغلي به الصدور والنفوس من أحاسيس بالحاجات الملحة ومن اندفاعات لنهب المسافات وسبق الزمن. ولولا هذه الأحاسيس والاندفاعات لما قامت الثورة في مصر، والثورة في العراق، ولما كان لقادتها هذه السطوة البالغة في القلوب والنفوس. إن النقمة على الحاضر جعلتنا نشعر كأننا مضطرون إلى أن نحقق في سنوات ما حققه سوانا في أجيال، وإننا لا نستطيع أن نركن إلى التطور وإن ليس لنا أمل ورجاء إلا بالحلول الجذرية السريعة مهما تطلبت من جهود وكلفت من تضحيات.

وهنا لا بد من القول إن وصفنا الاندفاع القومي والنزوع الثوري اللذين يتمخض بهما المجتمع العربي ليس سوى وصف مجمل لا يفهما حقهما ولا يستوعب جميع معانيهما ومتضمناتهما. لأن الحاضر - كما قلنا - ليس هو مقصودنا بالذات. ولا بد كذلك من القول إن قوة هاتين النزعتين وحدتهما وحظهما من الأثر والانتشار، ان هذا كله يختلف باختلاف أوضاع البلدان العربية، بل باختلاف الطبقات الاجتماعية في البلد الواحد. فهما في بعض البلدان

العربية أعنف منها في غيرها. ولكن ليس من بلد عربي لم ينفذوا إليه ولم يفعلوا فيه فعلها، حتى تلك البلاد التي تبدو ساكنة سادرة بعيدة عن مجاري التبدل والتحفز. وكذلك فإن هاتين النزعتين هما أبرز ما يكون في الأجيال الصاعدة وفي الطبقات المثوبة التائقة إلى تبديل الأوضاع، ولكن ليس من طبقة اجتماعية لا تحس بأثرهما وبالجو الذي تسبغانه على المجتمع العربي بكامله. ولا شك، على كل حال، في انهما في مقدمة العوامل التي تكيف مستقبل هذا المجتمع وتنشئ حياته الجديدة.

ولا بد من القول أخيراً إن هذا التبدل الذي يحدث في المجتمع العربي والذي يتخذ أقوى مظهر له في الحركة القومية الثورية - إن هذا التبدل يجري في وسط عالم متبدل مضطرب تصطرح فيه شتى القوى والتيارات التي تجذبه ذات اليمين وذات اليسار. فالعرب ليسوا منفصلين عن العالم المحيط بهم، بل هم متصلون به أشد اتصال. إن التيارات العنيفة التي تضطرب بها الدول الكبرى، والحرب الباردة القائمة بين الجبهتين الضخمتين، والتطورات التقنية (التكنولوجية) والاقتصادية والاجتماعية التي تتدفق من المجتمعات المتقدمة في ميادين العلم والتطبيق - إن هذا كله، والكثير المتصل به أو الناتج منه، له فعله النافذ وأثره البارز في التطورات التي يجيش بها المجتمع العربي. ولهذا التطورات أيضاً ما يماثلها في مجتمعات أخرى تشبه أوضاعها أوضاع هذا المجتمع. وعلى العموم، لا نكون مغالين أو بعيدين عن الحقيقة إذا قلنا إن الثورة تجتاح اليوم العالم أجمع. فالعالم الشيوعي قائم على فلسفة تعتبر الثورة سنة الحياة، والعالمان الغربي والشيوعي - السباقان المتسابقان في ميادين العلم والاختراع - يعيشان في خضم تقانية (تكنولوجية) ثورية تتوالى فيها الاكتشافات والاختراعات وتقفز بالإنسانية بجرأة وسرعة فائقتين إلى عصر الذرة والفضاء. وهي قفزة لا تعدلها أية قفزة أخرى في تاريخ الإنسانية العلمي، وتصغر ازاءها «الثورة الصناعية» في مستهل عصرنا الذي تعودنا أن ندعوه بـ«العصر الحديث» والذي يتقادم عهده يوماً بعد يوم. وكذلك تجتاح النزعات الثورية العالم الآسيوي - الأفريقي حيث نرى مثل ما نرى في المجتمع العربي من تحفز لتبديل الأوضاع وإنشاء الحياة الجديدة بأسرع الطرق وأقصر الوسائل.

هذه صورة خاطفة لوضعنا الحاضر وللوقوع والنزعات والتطورات التي يتمخض بها مجتمعاتنا ضمن المجتمع الإنساني الأوسع. ولا جدال في أن سلامة المستقبل العربي تتوقف على صحة اتجاهاته وأصالة مواقفه في خضم هذه التبدلات الجارفة التي تعصف في داخله ومن حوله. ولقد ذكرنا في مناسبة سابقة أن الأزمات التي تسطو على الأفراد والأمم تضخم أثر قراراتهم وتضاعف نتائج أعمالهم. وكذلك شأن المجتمع حين يعيش في جو ثوري. بل نقول إن نزعتنا الثورية ناشئة عن الأزمة التي بدأنا نشعر اننا نعيش فيها، وما هي بالفعل سوى رد على تحدي هذه الأزمة. وينتج من هذا ان القرارات والمواقف التي نتخذها في هذه الأيام، والأعمال التي نقبل عليها لها أثر في مستقبلنا أعظم وأشد مما يكون لأعمالنا في أيام الدعة والاستقرار والتطور الوئيد.

ولما كان موقفنا من التاريخ - ومن تاريخنا بوجه خاص - هو أحد المواقف الأساسية التي

تتجلى بها نظرتنا إلى الحياة ويبرز منها فعلنا، فقد وجب علينا أن نحصر على أن يكون هذا الموقف سلبياً وأن يكون اثره في معالجة الحاضر وبناء المستقبل إيجابياً مثمراً. فما هي الشروط التي يجب أن يحققها هذا الموقف، والصفات التي يجب أن يتصف بها، لكي يكون له هذا الفعل المبتغى والأثر المنشود؟

ثانياً: التاريخ العبء والتاريخ الحافز

للتاريخ اثران متناقضان. بل لنقل إن التاريخ تاريخان: التاريخ العبء، والتاريخ الحافز. فثمة تاريخ يتقل كاهل صاحبه - فرداً كان أم أمة - ويشل حيويته، ويضعف همته، ويجعل إنتاجه هزياً سقيماً. وثمة تاريخ آخر يحفز وينشط ويبعث، ويدفع إلى الابداع والتقدم. ولما كنا، أبناء الأمة العربية، كما ذكرنا، بأشد الحاجة إلى السير الحثيث والانشاء المتصل والعمل المستديم لبلوغ الغايات التي نطمح إليها بشوق ملح ونزوع ثائر، فإن من الخير لنا ولمستقبلنا أن تكون احوالنا خفيفة وأن ننزع عن كواهلنا ما يعيق ويؤخر، وأن نسعى إلى كل ما يضاعف هممتنا ويبعث نشاطنا للقيام بالواجبات الضخمة المتتابعة التي تجهنا. إن من الخير ان يكون تاريخنا حافزاً لنا، لا عبثاً علينا.

إن أثر التاريخ - أي تاريخ - ينتج منه بالذات، ومن الموقف المتخذ منه. فتواريخ بعض الشعوب أزهى وأنفس وأبلغ روعة من سواها. وكذلك المواقف التي تتخذ منها تختلف صحة وفساداً، وقوة وضعفاً، وتحرراً وعبودية. ومن الواضح أن التاريخ ذاته هو هو لا يتغير، وانه لا يمكن أحداً، مهما يسعى أو مهما يعظم فعله، أن يبدله أو أن يعود فيفك خيوطه لينسجها من جديد. أما الموقف المتخذ منه فهو تابع لدرجة الاستعداد ونوع الأهلية وما ادخر الفرد والقوم من معرفة وخبرة وما اكتسبوه من صفات عقلية وخلقية. فلكم من تاريخ جليل حافل كان لأهله عامل استكانة وتأخر، وكم من تاريخ هزيل مظلم كان لأبنائه مثار نقمة ومبدأ انطلاق لأعمال باهرة مجيدة. ولذا فإن نوع الأثر الذي يكون لتاريخنا فيما متوقف، آخر الأمر، علينا. فكون الأثر إيجابياً أو سلبياً، أو نصيبه من هذه الصفة أو تلك، رهين بجدارتنا واستحقاقنا وصحة موقفنا. فكيف نأمن من أن يكون التاريخ عبثاً ثقيلاً عائقاً، وكيف نجعله حافزاً ملهماً باعثاً؟

يكون تاريخنا عبثاً علينا إذا سحرنا وقبض على نفوسنا وشدنا إلى أجوائه وعالمه وحصرننا ضمن حدوده. فمن الناس، من يعيشون في ماضيهم الخاص وما يفتأون يذكرون ذلك الماضي ويحنون إليه ولا يجدون رضى وقناعة إلا فيه، فتراهم يرددون في مجالسهم اخبار الحوادث الماضية التي جرت لهم والأعمال الجليلة وغير الجليلة التي قاموا بها، وكأنهم أسرى ذلك الماضي لا يستطيعون الانفلات منه أو الانصراف عنه إلى الاهتمام الجاد المنتج بمشكلات الحاضر. فلا غرابة إذا سئمهم الناس بعد حين، وضاقوا ذرعاً بهم، خصوصاً في هذه السنوات التي تثور فيها اهتمامات الحاضر وتبرز آمال المستقبل. ومن الأفراد والجماعات من يأسرهم ماضي مجتمعهم أو امتهم، فلا يرتاحون إلا إليه، ولا ينفكون يستعيدونه ويتغنون به

ويلتجئون إليه، عن وعي أو عن غير وعي، هرباً مما يحيط بهم من هموم وتحديات. وكذلك نجد الأمم تنجذب في بعض ادوار حياتها إلى ماضيها، فتبقى متلفتة إلى الوراء، قانعة بهذا التلفت، عاجزة عن ان تولي وجهها شطر الميادين المتفتحة أمامها والسبل التي ترسم في ادوار حياتها المقبلة.

ولقد عاش المجتمع العربي قروناً طويلة - منذ حوالي القرن الخامس عشر للميلاد - على هذه الحال، سادراً مأسوراً مسحوراً. ولا يزال لهذا السحر، بالرغم من الثورة التي يتمخض بها مجتمعنا اليوم، فعله في فريق كبير من أفرادنا وجماعاتنا، ولا تزال النظرة التي ينظرون بها إلى الأمور، والأحكام التي يطلقونها عليها، والقيم التي يزنونها بها، هي نظرة القرون الخالية وأحكامها وقيمها، ولا تزال رسوبات هذا الماضي وبقاياه هي التي توجههم وتتحكم في تفكيرهم وعملهم.

ولقد ألمعنا في ما مضى إلى أن الفرد الحي المبدع هو الذي يحس بمشكلات حاضره وبآمال مستقبله إحساساً مدركاً دقيقاً. وكذلك شأن الأمة الحية المبدعة. وأشرنا أيضاً إلى أن الحيوية وقابلية الإبداع تتمثلان بتبين الاختيارات التي تنفسح أمام الفرد أو الأمة ويمقدرتها على التمييز بينها واتخاذ القرارات بشأنها. فبقدر ما يكون سحر ماضينا متسلطاً علينا، حاصراً إيانا في نطاقه، مانعاً إيانا عن تبيين الغايات والسبل المرتسمة أمامنا وعن الاختيار بينها بروية وادراك للمسؤولية. بهذا القدر تضعف حيويتنا ونحف قابلياتنا للإبداع. وبهذا القدر يكون تاريخنا عبئاً علينا، لا حافزاً لنا.

* * *

ولا ينحصر فعل السحر الذي يتسلط به تاريخ أمة عليها في صرفها عن مهام حاضرها ومطامح مستقبلها، بل يتعدى ذلك إلى تضيق نظرتها إلى ذلك التاريخ بالذات وإلى اهمال الصلات التي تربطه بما قبله وتشده إلى ما عاصره وتوثق الصلة بينه وبين ما جاء بعده. فيبدو هذا التاريخ كأنه قائم بذاته مستقل منفصل عن سواه. والواقع أن تاريخ أي شعب من الشعوب مرتبط بتواريخ شعوب أخرى سبقته أو عاصرته أو خلفته. ولئن كانت الروابط البشرية قد قويت وانتشرت في هذا العصر الحديث باتساع وسائل الاتصال واختصار المسافات والأبعاد، فإنها لم تكن معدومة في الماضي. وليس بين الشعوب التاريخية من لم تتصل حياته بحياة شعوب أخرى وتتفاعل وإياها، ومن لم يأخذ ويعط بصور وأشكال تكون ظاهرة في أحيان، خفية في أحيان أخرى.

ومن ناحية ثانية، إن الاختبارات التي تمر بها الشعوب تتشابه في أشياء وتختلف في أشياء. فهي في أساسها اختبارات إنسانية متماثلة، ولكنها تتفاوت وتباين تبعاً لظروف الزمان والمكان ودرجة التطور العقلي والروحي. ولذا لا يمكن أن تفهم هذه الاختبارات على حقيقتها إلا بمقارنتها ومقابلتها بسواها بما عاصرها أو سبقها أو تلاها. إذ بهذه المقارنة والمقابلة تظهر طبيعتها الإنسانية المشتركة من جهة، وميزات القومية الخاصة من جهة أخرى. وعلى هذا، فإن أي تاريخ قومي لا يدرك إدراكاً صحيحاً إلا إذا نظر إليه في الإطار العالمي العام، أي إذا

فهمت صلته بتواريخ الشعوب والحضارات الأخرى، وقورنت وقوبلت اختباراتهما واختباراتها، واعتبر مظهراً من مظاهر التاريخ الإنساني، له في الوقت ذاته، جوهره العام المشترك ومميزاته وطوايعه الخاصة.

ويتضح من قولنا هذا أننا نخطيء عندما نبدأ دراسة التاريخ العربي بعرب الجاهلية في الجزيرة دون أن نفي الشعوب التي سبقتهم في هذا الشرق الأدنى حقها من الاهتمام، ودون أن نطلع الاطلاع الكافي على المدنيات التي قامت قبلهم أو عاصرتهم، كالمدنيات السامية المختلفة، ومدنيات الفرس والاعريق والرومان. فالصلات التي تربط الأجيال الأولى من العرب بهذه الشعوب والمدنيات أوفر وأقوى مما يبدو للوهلة الأولى. وكذلك يجدر بنا عند تتبع هذا التاريخ ألا نسهب عن الروابط التي تربطه في خلال مراحل المتابعة بالشعوب القريبة والبعيدة، من غربية وشرقية، فنلحظ الظاهر الواضح من هذه الروابط ونسعى لاستكشاف الخفي المنبث منها. وكلما اتسعت نظرتنا، ووضعنا تاريخنا القومي ضمن اطاره العالمي، فلمسنا صلته بما سبقه وما عاصره وما تلاه، واستطعنا ان نقارنه ونقابله بسواه. كلما وفقنا إلى ذلك، جاءت نظرتنا إليه أصح وأسلم، وفهمنا له أدق وأعمق، وفعله فينا أجلاً وأفضل.

إذ كيف يمكننا مثلاً أن نفهم الأدب العربي إذا لم نطلع على صلته بالأدب التي تأثر بها أو اثر فيها، وإذا لم ندرك أوجه الشبه والاختلاف بينه وبين الأدب العالمية الأخرى؟ وما يقال عن الأدب يقال عن الفلسفة والفن، بل عن أي مظهر من مظاهر الحضارة. وليس معنى هذا، كما قد يعتقد البعض، انتفاص قدر التاريخ القومي والدعوة إلى الخروج عنه إلى سواه، بل بالعكس انه، كما قلنا، السبيل لمعرفة هذا التاريخ معرفة صحيحة ولتبين خصائصه وميزاته على حقيقتها. وهكذا شأن أي شيء من الأشياء، فإن جوهره وطبيعته وصفاته لا تبين إلا في ضوء علاقاته بسواه من الأشياء ومشاركاته لها واختلافاته عنها.

نخلص من هذا إلى القول إن التاريخ القومي إذا سحرنا وحصرنا في نطاقه ومنعنا من أن نراه في إطاراته الواسعة، وميزاته العامة والخاصة، فقد أوشك أن يغدو، من هذه الوجهة أيضاً، عبئاً علينا بدلاً من أن يكون حافزاً لنا. ومهما يكن أثر هذا السحر محبباً إلى نفوسنا في بادئ الأمر، فإنه يصبح بتتابع الأيام وتطور الظروف عامل اعاققة وتأخر في حين يجب أن يكون مصدر بعث وتقدم.

* * *

الانجذاب إلى الماضي الذي يحول النظر والاهتمام عن الحاضر والمستقبل، والانعصار التام في دائرة معينة من الماضي، أشران من آثار هذا السحر التاريخي الذي تكلمنا عنه، نضيف إليهما أثراً ثالثاً. وهو الاكتفاء بالماضي وعدم الرغبة في تخطيه. ويظهر هذا الاكتفاء إما بصورة انفعالية أو بصورة فعلية. ونعني بالصورة الانفعالية استمرار الفرد أو الأمة، بفعل رسوبات الماضي وآثاره المتراكمة، في النظر إلى الحاضر والمستقبل بأفكار الماضي وسننه وأشكاله ودوافعه، دون التنبه إلى اختلاف الظروف وتبدل الأحوال. فكأن الفرد يعيش ظاهراً في جيل، وباطناً في جيل آخر: يأكل ويلبس ويتنقل ويعمل في عصر الكهرباء، ويفكر ويتصرف

ويندفع إلى هنا وهناك بفعل قوى أجيال سابقة مختزنة فيه، أو يحدث أحياناً أن تكون حياته الداخلية موزعة منقسمة على ذاتها، فيفكر تفكيراً معاصراً ويعمل عملاً حديثاً في جوانب من شخصيته، ويخضع لدوافع الماضي السحيق وإتجاهاته في جوانب أخرى. ولكم نرى بين المتعلمين وحملة الشهادات العليا، من يتقنون فناً من الفنون أو اختصاصاً من الاختصاصات الدقيقة، ولكنهم يتصرفون أحياناً تصرفاً لا ينسجم ومقتضيات العصر، بفعل رسوبات متراكمة في نفوسهم وبواعث عميقة في أفئدتهم لم يتحرروا منها، لأن الماضي قابض على نواصيهم، فهم راضون به مستكينون إليه، أو واجدون مصلحتهم في بقاءه واستمراره. ألسنا نرى التعصب الطائفي مثلاً، المتحدر من الماضي، الموروث عنه، والذي لم يعد له أدنى مسوغ في عصر القوميات، بل في عصر الذرة والفضاء، ألسنا نرى هذا التعصب يصدر في أحيان كثيرة عن أولئك الذين يعيشون في جانب من حياتهم في هذا العصر، وفي جانب آخر في عصر زال وانقضى، فإذا هم أقدر من سواهم على إثارة رسوبات الماضي وتحريك دوافعه في نفوس الآخرين، وإذا هؤلاء وأولئك عبيد أسرى لهذه الدوافع والرسوبات، ولشهواتهم الخاصة، وإذا الوطن يتحمل أوزار هذا الأسر والعبودية تفرقة واضطراباً، وخسرانا مادياً ومعنوياً، وتخلفاً عن ركب الانتاج والحضارة؟

أما الصورة الفعلية لهذا الاكتفاء التاريخي الذي نتحدث عنه - وليس ثمة حدود فاصلة بين الانفعال والفعل في هذا الاتجاه العقلي والنفسي - فتتجلى عند أولئك الذين يرتضون الماضي وينعمون به إلى الحد الذي يحذوهم إلى محاولة إعادته كما كان وتطبيق نظمه وسنته ومفاهيمه في الحياة الحاضرة. وهي محاولة مخففة حتى، لأن العقل الإنساني في تطور مستمر، وأشكال الحياة ونظمها التي تتبدع في عصر ما وفي درجة معينة من درجات التطور لا تصلح للدرجات التالية، والسعي لفرضها فرضاً مصطنعاً لا بد من أن يظهر عجزه واستحالتة إزاء قوى الحياة المندفعة. ولئن نجح أنا أو في حدود معينة، فإنه سينكفيء ويتراجع وسيضطر آخر الأمر إلى مجازاة سنن التطور. هذا ما دلت عليه اختبارات الأمم جميعاً وتواريخها المختلفة. وفي هذه المحاولة ما فيها من اضاعة للوقت وتبديد للجهود، خاصة في هذا العصر الذي تتسابق فيه الأمم وتتنافس إلى العمل والانتاج أشد تنافس وتسابق.

حتى الأجداد الماضية، بما تتضمنه من روعة وعظمة، لا يمكن أن تستعاد بالأشكال التي اتخذتها في العصور الغابرة، بل يجب أن تكتشف وتقتبس البواعث التي دفعت إليها. وعندما نفعل هذا نرى أن تلك الأجداد لم تكن لتحدث لو أن أصحابها كانوا مقيدين عقلياً ونفسياً بحسب الاكتفاء التاريخي، ولم تحصل فعلاً إلا عندما خرجوا عن دائرة هذا الاكتفاء وتخطوا الزمن بدلاً من أن يستعيدوه. والأمم الحية المبدعة هي التي ترى ان آفاق المجد لا تحد وأن ذراه لا تنتهي، وأن بعد كل أفق ماضٍ آفاقاً جديدة، وفوق كل ذروة قد اقتحمت في السابق ذرى تعلوها وتستهيوي جهود العاملين إليها. وهنا أيضاً يبدو هذان الامكانان المختلفان للتاريخ: امكانه عبثاً، وامكانه حافزاً، ويظهر فعل سحر التاريخ، الدافع إلى الاكتفاء به، في تقوية الإمكان الأول وإضعاف الثاني.

ولنا في التاريخ العربي أمثلة كثيرة على هذا الاكتفاء التاريخي - الانفعالي والفعل - وعلى

أثره العائق الضار عندما أخذ العرب لرواسب ماضيهم أو حاولوا استعادة أشكال حياتهم الموروثة. فقد ورثوا مثلاً عن الجاهلية القديمة عصبية قلبية ومنازعات قيسية وعينية، وهي عصبية إن كان لها مكان في الحياة البدوية فقد أصبحت منافية لملك منظم وامبراطورية واسعة الأرجاء. فكان تمسك العرب بها، وحملهم إياها إلى بلادهم الجديدة من خراسان شرقاً إلى الأندلس غرباً، وعجزهم عن أن يصهروها في رابطة أوسع وأمتن، كان هذا كله عاملاً في اضعاف شأنهم وتفكك حكمهم. كذلك ورثوا عن الجاهلية شعراً له مكانته في عالم الصحراء، ولكنه لم يكن يفي كل الوفاء بأغراض مدنية زاهرة، فكان اكتفاؤهم به وتعصبهم له واحتذاؤهم إياه احتذاء يكاد يكون أعمى سبباً في أنهم لم يرتفعوا فوقه ولم يكن لهم في تاريخ الأدب تلك المكانة التي كانت لهم في تاريخ العلم. ففي العلم نراهم في عهد نهضتهم قد ماشوا المدنية في مجراها الرئيسي، أما في الأدب فقد انفصلوا عن هذا المجرى فحفت بذلك اثرهم الباقي. حتى في ميدان العلم ذاته - ونعني بالعلم التفكير المنظم على اختلاف مظاهره وتعدد فروع - نراهم عندما توقفوا عن الارتداد العقلي للأفاق المجهولة، وخضعوا لنير التقليد فاقتصرنا على مآثر الماضي واكتفوا باختصارها وشرحها والتعليق عليها، قل انتاجهم وبدأوا يتنحون عن القيادة ويتخلفون عن قافلة البشرية المنطلقة. عندها كان تاريخهم - أو بالأحرى موقفهم الواعي أو غير الواعي من تاريخهم - عبئاً عليهم مثقلاً مؤخراً، لا حافزاً لهم للتحقيق المتزايد والارتقاء المتسامي.

* * *

هذه بعض آثار السحر التاريخي عندما يكون متسلطاً كل التسلط، أخذاً بتلابيب النفس. يضاف إلى هذه الآثار - وهي الانشغال عن الحاضر، والنظر الضيق إلى التاريخ ذاته، والاكتفاء به ومحاولة استرجاعه - بل يتخللها ويدعمها في أحيان كثيرة. أثر آخر نختم به هذا القسم من البحث. وهو نزوع الفرد أو المجتمع إلى توهم تاريخه، أو تخيله، أو تصوره، بدلاً من السعي إلى ادراكه على حقيقته. والتوهم والتخيل والتصور أسهل وأيسر وأحب لأكثر النفوس من السعي الجاد الذي يتطلب جهداً ومشقة، والذي قد يؤدي إلى بعض الحقائق التي لا تستسيغها هذه النفوس. وكل ما نستطيع أن نقوله هنا هو اعتقادنا المكين أن كل جهد يتعمى عن الحقيقة سيصطدم بها آخر الأمر وسينحني أمامها، وكل بناء يشاد يكون ضعيفاً بمقدار بعده عنها وتنكره لها. ولما كان من ضمن واقع أي مجتمع وحقيقته واقع ماضيه فلا خير في الانخداع عن هذا الواقع، وفي محاولة تخيله كما يحظر لنا أو كما نريده أن يكون. بل الخير كل الخير في السعي لإدراكه دون زيغ أو ضلال، ولا استجلاء جوهره وعناصره ومقوماته كما هي بالذات. ومن الخير كذلك تدريب نفوس أبناء الأمة على التشوق إلى الحقيقة والقدرة على مجابته وتحمّل رؤيتها، بل على انشراح الصدر لها والاستمتاع بخيرها. وكلما ارتقت أمة ونضجت، كانت هذه الصفات في أفرادها وفيها كمجموع أبين وأبرز وكان فعلها البناء المنتج أقوى واخصب.

ومن هنا تبدو خطورة الجهود التي بدأت تبذل عندنا لأخذ التاريخ بأساليب الصناعة الدقيقة: بالتفتيش عن المصادر وحفظها ونشرها واستنطاقها بروية وإحكام قصد استكشاف

حقيقة الماضي . فإن هذه الجهود حرة بكل رعاية وتعزید، سواء من قبل الحكومات أو من قبل الجامعات أو المؤسسات أو الأفراد . ان العاملين في هذا الحقل لا يزالون قلة متفرقين، ولا يزال أثرهم ضئيلاً بالنسبة إلى ما يجب أن يكون . ونحن لا نتعاضد عن حاجات الساعة، وعن ضرورة العناية بالنهضة الثقافية (التكنولوجية)، وتدعيم أسباب العلم التطبيقي لإنشاء أجهزة بناؤنا القومي . ولكن هذا كله يجب أن لا يصرفنا عن الاهتمام بالثقافة النظرية الإنسانية، وعن إعداد الأجيال من المفكرين المتمكنين من هذه الثقافة، المسهمين في إضاءة سبل امتهم بنورها، القادرين على تغذية الحضارة العالمية بنصيبهم منها . ولا جدال في أن معرفة الماضي عنصر هام من هذه الثقافة، ولذا كان من الضروري أن نفي بمطالبها ونقوم بدورها فيها . فليس من المعقول مثلاً، أو من الداعي إلى الرضى والاطمئنان، أن يظل إنتاج المستشرقين في دراسة التاريخ العربي وتحقیق وقائعه أقوى من إنتاجنا وأوسع . بل إن من الضروري - الملح أيضاً - أن تكون لنا القيادة في هذا الأمر الذي هو من أخص شؤوننا: لحسن تفهم ماضينا وسلامة بناء مستقبلنا من جهة، ولإثبات مكانتنا في عالم العلم والثقافة من جهة أخرى . إن طريق العلم هو طريق المستقبل . يصدق هذا على دراسة الماضي مثل ما يصدق على أية دراسة أخرى . فيجب أن نتغلب على كل ما يحولنا عنه، ويجعلنا نستسيغ التوهم والتصور ونستسهلها، ويمنعنا عن البذل الذي يشترطه استكشاف الحقيقة ومجاهدة الواقع .

* * *

وهنا تعرض مشكلة يحسن الوقوف عندها بعض الشيء . إن دراسة الماضي دراسة علمية، حسب القواعد التي حاولنا رسمها في الفصول السابقة، تقتضي فسطاً كبيراً من التفرغ والانصراف والتجرد . ورب قائل يقول: إنها قد تكون شكلاً آخر من أشكال الانصراف عن الحاضر والتهرب منه، فتغدو حتى هي ضرباً من ضروب التأريخ المتقل المؤخر . على أن ثمة فرقاً بين هذا الانصراف والانصرافات الأخرى السابق ذكرها التي تكون عادة مشوبة بالتوهم والتخيل . إن الدراسة العلمية الصحيحة تقبل على الماضي، مثلما تقبل على أي من الموضوعات الأخرى، بعقل متنبه وفكر متيقظ واع . والعقل الواعي لا يخضع لمادته ويستسلم إليها، ولا يكون عبداً لها وأسيراً، بل هو عامل فاعل وله من خواص فعله ومن القواعد التي يتقيد بها والمثل والقيم التي يستلهمها ما يؤهله للتحرر من مادته وللسيطرة عليها . وهذا هو الفرق بين العالم القابض على موضوعه بالعقل المدرك، وسواه ممن لم يبلغ هذه المرتبة، بل وقف عند حدود التوهم والتخيل، فسطا عليه موضوعه بسطوة وهمه وخياله . وإذا نحن استعرضنا تاريخ البشرية بمختلف مراحلها ومظاهره وجدنا أن سبيل الإنسانية إلى التقدم والرفي كان سبيل السيطرة على قوى الطبيعة والأهواء الإنسانية بالعقل المدرك والروح المتسامية الفاعلة، بدلاً من الانسياق لها والخضوع لسيطرتها بجهل حقيقتها أو تجاهلها .

ثم إن الدراسة العلمية المنصرفة إلى استجلاء الماضي تعمل للحاضر وللمستقبل من طريق إبراز الحقيقة، وتنمية الصفات والمؤهلات التي يتطلبها السعي إليها . ذلك أن سلامة أي بناء حاضر أو مقبل يتوقف على محصل الحقيقة الذي يكون قد اكتسبه وادخره المجتمع

الباني، وعلى مقدرة هذا المجتمع على الاستمرار والتقدم في الاكتشاف والتحصيل. فكل حقيقة جديدة نستخرجها، وكل مزية من مزايا العقل المدرك الفاعل نميها في أنفسنا أو في سوانا، هي حجر من الأحجار الثابتة في البناء الذي نشيده لحاضرنا أو لمستقبلنا. فلا يحيفنا كثيراً هذا النوع من الانصراف عن الحاضر الذي تقتضيه دراسة الماضي دراسة علمية. فهو، في نهاية الأمر، من أضمن مقومات الحاضر وأثبت أسس المستقبل.

ولكن ثمة معترضاً يعترض فيقول: إن من المشكلات ما هو أشد إلحاحاً من بعض وادعى لبذل الجهد وتجميع القوى. أية جدوى لنا مثلاً، في هذا الظرف الخطير من حياتنا، في تحقيق واقعة قديمة كواقعة صفين، أو في تتبع سيرة خليفة أو عالم في العصر العباسي، أو في دراسة جانب من جوانب الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية في فترة معينة من هذا العصر أو ذاك، في حين نجد فيه أنفسنا مدعويين إلى الدفاع عن كياناتنا وحمايته من الأخطار الخارجية والداخلية وبعثه بعثاً جديداً؟ وفي هذا الاعتراض ما فيه من السجاسة. ذلك إن من أهم واجبات الأفراد والأمم، في أيام الشدائد والأزمات، أن يميزوا بين المشكلات التي تجابههم والغايات التي تنتصب أمامهم، وأن يستجمعوا جهودهم ويوجهوها نحو هذه الغايات بحيث تكفل أفضل النتائج وأغزر الفوائد. ولكن الجهد الفردي والقومي يكون فاسداً مختلفاً - وتتعاظم نتائج فساده واختلاله على مر الأيام - إذا جرى إلى الغايات الخادعة بدلاً منه إلى الصادقة، أو إذا اكتفى بالقرب منها دون البعيد. إن معرفة الماضي معرفة صحيحة، واتخاذ موقف سليم منه على أساس هذه المعرفة، شرطان ضروريان لحسن التمييز بين الغايات ولدفع المجتمع نحو الصحيح منها دفعاً مجدياً. فيجب أن لا تنكر أو تزدرى خطورتها، بل أن تصان لها جبهتها في الجهاد، المتعدد الجبهات، لحماية الحاضر وإنشاء المستقبل.

لقد قلنا إن مجتمعنا تجتاحه نزعة ثورية تتوق إلى هدم الأوضاع والمفاهيم الفاسدة وإنشاء أوضاع ومفاهيم جديدة أفضل وأقوى. فعسى أن يكون بين المفاهيم التي نغلب عليها ونسعى إلى التجرد منها كل مفهوم لماضيها يعيقنا عن الفكر الصحيح والعمل الإيجابي المنتج - في المدى البعيد وفي المدى القريب - . وعسى أن تسرب هذه الثورة إلى أسس الموقف الذي نتخذه من تاريخنا فتخلع عنها سلطة الوهم والسحر والخيال وتخضعها للعقل الفاعل المميز، وتجعل من تاريخنا حافزاً لنا يدفعنا إلى الأمام، وينمي قابلياتنا، ويقوي مقدرتنا على صنع التاريخ الجديد.

إن في تاريخنا من الخوالات والمآثر ما هو كفيلاً بأن يكون لنا حافزاً على هذا الصنيع الذي نبغيه. فالذي يتطلبه منا موقفنا الحاضر الدقيق، بل الذي يتطلبه تاريخنا ذاته، هو أن نكتسب تلك الصفات ونسلك تلك السبل التي تمكنه من هذا الفعل. أي أن نتحرى حقيقته وننفذ إلى لبّه ونحرز فضائله، وإن نتخذة نقطة انطلاق لا مجال اكتفاء وانكفاء، فتكون أمانتنا له أمانة حقيقية، أمانة الحياة الصحيحة الفاعلة التي تطمح على الدوام إلى أن تتخطى ذاتها، وتسعد كل يوم بإبداع جديد.

ثالثاً: حكمنا في التاريخ

لقد قلنا في ما سبق إن الإدراك الصحيح للتاريخ ينتهي إلى الحكم فيه: إلى التمييز بين صحيحه وفاسده، بين ما له وما عليه. وعلى هذا، فإن الموقف الذي نتخذه من تاريخنا لا يكون صحيحاً كاملاً، باعثاً على العمل المجدي لحاضرنا ومستقبلنا، إذا لم يؤد بنا إلى الارتفاع فوقه والحكم في عناصره التي يجب أن نحرص عليها ونحييها ونستوحياها، وتلك التي يجب أن ننفلت منها ونثور عليها ونتخطاها.

وما هو الصالح، وما الفاسد، من عناصر التاريخ؟ من الصعب جداً الاجابة عن هذا السؤال الخطير بجواب عام قاطع. ولكننا قد لا نكون مخطئين كثيراً إذا عدنا هنا إلى ما ذكرناه سابقاً عن العمل التاريخي، واتخذنا صفته الأساسية مقياساً لنا. لقد قلنا هناك إن العمل التاريخي - ونعني «بالعمل» هنا الجهد الإنساني بمعناه العام الذي يشمل الفكر والاختبار الروحي كما يشمل التنفيذ والتطبيق - هو ذلك النوع من العمل الذي فيه صنع جديد للحياة، وابداع لمفاهيمها ونظمها وأشكالها. فالسر فيه هو الابداع، أو بعبارة أخرى هو ما يمثله ويؤدي إليه من تقدم عما جاء قبله. وفي نظرنا أن العناصر الصحيحة في التاريخ الماضي هي تلك «الأعمال» التاريخية التي يتجلى فيها الابداع والتقدم الصحيحان، والتي تؤلف في مجموعها خلاصة التراث الإنساني الايجابي الباقي. اما العناصر الفاسدة فهي التي تعطل قابليات الفرد أو المجتمع للابداع والتقدم أو تضعفها، فلا تدخل في صلب هذا التراث الايجابي بل بالعكس تقف في طريق نموه وتكامله وتفسد عليه عمله ومجراه.

ولكن هذا يجرنا حتماً إلى سؤال آخر: ما هو الابداع، وما هي مظاهره، وما هو التقدم الصحيح وما هي مقياسه؟؟ وهذا بدوره يقودنا - كما قادنا بحثنا من نواح أخرى - إلى أحد الأسئلة الهامة التي ينتهي إليها أي بحث فلسفي مهما كان منطلقه. وهو: ما هو الإنسان؟ ونرى هنا، كما رأينا هناك، أن التعليقات التاريخية، والنظريات الفلسفية، بل مختلف المواقف الفكرية التي يقفها الأفراد والجماعات، تتمايز فيما بينها بكيفية صوغها لهذا السؤال ونوع اجابتها عنه.

إن جوهر الإنسان، في نظرنا، هو قابليته للتحرر ولاكتساب الكرامة الذاتية. فلقد اختاره الله تعالى من بين المخلوقات كلها وغرس فيه البذور التي إذا نمت بالجهد المتصل والرعاية الساهرة تفتحت وأثمرت حرية وكرامة. ولكن، هنا أيضاً تتساءل: ما هي الحرية؟ ما هو جوهر هذه الفضيلة التي يدور لفظها على ألسنتنا باستمرار. وبمعان وأشكال مختلفة متضاربة؟ إن للحرية، في نظرنا، وجهين: أحدهما سلبي والآخر ايجابي. أما السلبي فيتمثل في التحرر من القيود التي تفرضها قوى الطبيعة، وتلك الناشئة عن ضعف الإنسان ذاته ونقائص كيانه. فالإنسان الذي تتحكم فيه قوى الطبيعة وتطغى عليه قيودها وحدودها، الإنسان الذي لا يحسن استغلال الموارد الطبيعية في محيطه، ولا يعرف كيف يدرأ عن نفسه

الكوارث والأفات المادية، الإنسان الذي يتردى، بنتيجة هذا العجز، في الفقر والمرض. هذا الإنسان لا يزال عبداً للطبيعة، لم يكتسب نصيباً هاماً من حريته وكرامته. ومن ناحية ثانية، إن الإنسان الذي يتحكم فيه الجهل، فلا يدرك كنه الأشياء، ولا يميز بين جواهرها وأعراضها، ولا يدرك تفاوت قيمها، أو الذي يخضع لظلم الغير واستبداده واستغلاله راضياً مستكيناً، أو الذي تغطي عليه شهواته وأطماعه فيستعبد سواه ويسخره لأغراضه - إن هذا أو ذلك أو ذلك من الناس وأمثالهم - أفراداً كانوا أم جماعات أم أمماً - لم يتحرروا من نقائص طبيعتهم، ولم يحققوا جوهرهم الإنساني الذي فيه حريتهم وكرامتهم.

إن سبيل هذا التحرر هو الكد المتصل والجهاد المستمر: الجهاد للتغلب على قيود الطبيعة وحدودها ولاستثمار مواردها، والجهاد لدفع ظلم الإنسان وعدوانه: الفردي والجماعي، والجهاد للتخلص من النقائص الذاتية العقلية والخلقية والروحية التي تكمن وراء هذه المساوئ والشور كلها. وإذا سلك الإنسان هذا السبيل ويتقدم فيه، يتحول تحرره تدريجاً من وجوهه السلبية إلى وجوهه الإيجابية، فإذا به لا يكتفي بمجرد الرغبة في التحرر من العوائق والقيود الطبيعية والبشرية، بل يطمح إلى أن يكون هذا التحرر في سبيل غاية تتعدى دائرته الضيقة، وإذا به يميز بين الغايات ويتعدى القريبة السهلة منها إلى البعيدة الشاقة، ويجتهد تحت وطأة الضمير والمسؤولية، بل إذا بحريته تنقلب إلى إحساس شامل دقيق بالواجب والمسؤولية فينزع إلى أن تكون حياته تجسداً لها واعراباً صافياً عن معناها.

والآن نتساءل: ما هي القابليات في الإنسان، التي إذا نماها بالجهاد المتصل، مكنته من سلوك هذا السبيل ومن التقدم في مراحل المتابعة؟ هذه القابليات هي العقل والروح. فبالعقل يحاول الإنسان أن يدرك الأشياء، وأن يميز بين جواهرها وأعراضها، ويربط بين أسبابها ومسبباتها. بالعقل يلاحظ وينسق، ويستخرج ويستنتج، ويشك ويختبر ويحقق، وينظم ويخطط ويطبق. بالعقل يتخذ هذه وأمثالها من الخطى التي تسمح له بأن يفهم الطبيعة ويستكشف أسرارها ويتسلط على قواها ومواردها. وبه كذلك يستطيع الإنسان أن يتدرج في إدراك نوازع نفسه وقيود طبيعته، وأن يميز بين الغايات ويصنف القيم، وأن ينفذ إلى مزايا العقل ذاته وفضائله ومآثره، وإلى الحدود التي يقف عندها ويعجز عن تخطيها.

وبالروح يتشوف الإنسان إلى رؤى الجمال ومراقي الخير، ويتسنى الذرى الشائخة التي لا تلوح للعين المبصرة. بالروح يغوص في أعماق كيانه، ويختبر كوامن حياته: يتألم ويفرح، يكفر ويؤمن، ييأس ويأمل، ينحط ويتسامى، ينقسم بين الشر والخير، يتأرجح بين العدم والوجود، يعيش منفصلاً منقاداً أو مختاراً فاعلاً. ويكون من نتيجة هذا التشوف إلى الرؤى والانجذاب إليها والاقتراس منها، وهذا الاختبار العميق لمكنونات الحياة، آيات الابداع المختلفة في الفن والادب، ومراتب الرقي الذاتي في الخلق والسلوك والدين.

وتبعاً لهذا يبدو لنا أن أهم المقاييس التي يمكننا بها قدر الابداع والتقدم الحقيقي في حضارة من الحضارات، وبالتالي إدراك العناصر الصحيحة في تلك الحضارة وتمييزها عن

العناصر الفاسدة، بحيث نتوصل إلى الحكم فيها وفي التاريخ الذي تجسدت به. إن أهم هذه المقاييس هي التالية:

١ - مقدار ما بلغته تلك الحضارة في فهم أسرار الطبيعة ودفع غوائلها عن أبناء المجتمع، واستثمار مواردها لخيرهم. وبمعنى آخر: مقدار ما أحرزته من التطور العقلي المنصرف إلى الفهم والتنفيذ، والمتجلى في شتى مظاهر التقانة (التكنولوجيا) والعلم التطبيقي.

٢ - ولما كان هذا العلم التطبيقي لا يحصل إلا بجهد فكري مستمر لمعرفة جواهر الأشياء وعللها، ولتلبية نداء العقل إلى الوقوف على الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، فإن من مظاهر الإبداع في أية حضارة من الحضارات مقدار الذخيرة الصحيحة التي حصلت من العلم النظري المحقق المنتظم، ومن الاجتهاد الفلسفي الرامي إلى ربط نتائج هذا العلم وسواها من الاختبارات الإنسانية في نظرات شاملة معللة للكون والحياة.

٣ - ومن مظاهر هذا الإبداع أيضاً ما اكتسبته الحضارة من تطلعها إلى رؤى الجمال وسعيها لاقتناص صورته وجهدها للتعبير عنها، وما تمثل به هذا الكسب كله من أدب رائع وفن ملهم.

٤ - وكذلك من مظاهر هذا الإبداع ما وعته الحضارة باختبار أبنائها الروحي وجهادهم النفسي من مراتب الخير وغاياته، وما استطاعت تمييزه بين هذه المراتب والغايات، ومقدار ما حققه أبنائها في تسنم المراتب الرفيعة وبلوغ الغايات الشاقة البعيدة.

٥ - إن هذه التحقيقات المبدعة، في ميادين الحق والخير والجمال، هي من نتاج الأفراد والفئات المبدعين. ولكن ثمة نوعاً آخر من الإبداع: هو في تعميم هذا النتاج ونشر فضائله بين سائر أبناء المجتمع، ومكافحة كل ما يقف في طريقه، والجهد لتنمية القابليات له والقدرة عليه في نفوس أفراد الشعب، بل في نفوس أبناء الإنسانية جمعاء. ويتجلى هذا الإبداع في ما يحققه هذا الجهاد من نجاح في رفع مستوى المعيشة المادية، وفي مكافحة الطغيان، وفي إحراز الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وفي كفالة العدل ونشر العلم والمعرفة، وسواها من مظاهر التحرير والتنظيم المنصرفة إلى تعميم الفوائد المكتسبة بالجهد العقلي والروحي، وإتمام الصفات المؤهلة لهذا الجهد. فكلما كانت دائرة التمتع بهذه الفوائد أوسع وكلما كان انتشار هذه الصفات أعم، كانت الحضارة أرفع في مراتب الرقي.

ويمكننا أن نعود فنلخص هذه المظاهر كلها بالمظهر الأساسي الذي يعمها وينبث فيها جميعاً، هو: مرتبة الحرية والكرامة التي بلغها، فكراً وعملاً، الأفراد والفئات المبدعون في المجتمع، ومدى انتشار هذه الفضيلة الإنسانية الأصيلة بين أبنائه وفي سائر جماعته وطبقاته.

ونعود فنؤكد أن هذه الفوائد والفضائل، التي تتلخص في الحرية والكرامة، إنما هي نتيجة جهد شاق وسعي متماسك. ولذا فإن الحكم في نتائج أية حضارة من الحضارات هو أيضاً حكم في مقدار تنبهاها للحاجة إلى هذا الجهد، وفي الصفات التي يتجلى بها جهدها: صدقاً، واستنارة، وشمولاً، واستمراراً.

إن المآثر الحقيقية لأية حضارة من الحضارات تتألف من المعاني الصحيحة للحرية والكرامة التي تتوصل إلى ادراكها، ومن إسهامها، بالأشكال الخمسة التي ذكرناها وأمثالها، في تحقيق هذه المعاني في حياة أبنائها ومن طريقهم في الحياة الإنسانية عامة. ومجموع هذه المآثر هو «تراث» تلك الحضارة الإيجابي الباقي. ولكل حضارة تراثها، وهي تختلف عن سواها من الحضارات بنوع هذا التراث وصحته وضخامته ومقدار تغلغله في الحضارات الأخرى وأثره فيها.

هذا التراث هو الذي يبقى إذا استقبرنا تاريخ أية أمة بحوادثه الجزئية المتعددة ومظاهره المتفرقة. فحري بالامة أن تسعى إليه، وأن تحوّل على استخراجها خالصاً نقياً، لأنه ذخرها الذي يسبغ على حياتها معناها وقيمتها والذي يقويها ويسندها في الملمات ويكون منطلقها لتحقيقات جديدة في الحاضر والمستقبل.

ومن مجموع هذه التراثات، التي ولدتها الحضارات المختلفة، يتألف التراث الإنساني العام. وليس معنى قولنا هذا أن هذا التراث الإنساني هو مجموع اصطناعي لأشياء متفرقة، لا يربطها رابط، وان التاريخ العالمي يتألف، كما يعتقد البعض، من وحدات حضارية مستقلة تدور كل منها في فلكها الخاص. فما دام العقل الإنساني في جوهره واحداً، وما دامت النزعات الإنسانية تعود إلى أصول متماثلة، وما دامت الشعوب تتلاقى وتتصارع، وتأخذ وتعطي، فلا بد من أن تكون ثمة وحدة أصيلة في التراث الإنساني تشمل خلاصة تحقيقاته ومآثره من ضمن مظاهرها المختلفة وأشكالها المتنوعة، والمؤرخ المدقق الواسع النظر يرى هذه الوحدة في الاختلاف، ويلحظ كيف أن الشعوب جابهت المشكلات الأساسية ذاتها، ومرت في أطوار متشابهة، وكان في معالجات كل منها لهذه المشكلات - وما تجلّى في هذه المعالجات من ابداع - خلاصة تراثها ومقدار اسهامها في الرقي الإنساني العام.

وتتجلّى هذه الوحدة بصفة خاصة في المظاهر الحضارية التي هي من نتاج العقل: في العلم والاختراع، وفي انتشار الأفكار وتفاعلها، وفي الجهود الرامية إلى التنظيم السياسي أو الاقتصادي أو الاداري أو غير ذلك. فمن خصائص العقل انتظامه وتماسكه وتكامله. وحيثما وجدت انتظاماً وتكاملاً، فأنت واجد وراءهما، ولا شك، عقلاً منتظماً متكاملًا، ينتقل من خطوة إلى التي تليها، ويضع لبنة فوق لبنة. ولذا، فإن وحدة التراث وترايطه وتكامله هي أقوى وأوضح ما تكون في التقليد العلمي، وفي التقليد العقلي بوجه عام. فالسلسلة هنا متماسكة الحلقات، قوية الأواصر، والأمم تختلف في ما بينها بمقدار تلمسها للحلقات التي صاغتها الأمم السابقة وقبضها عليها وازدادة حلقات جديدة إليها. ولا مرء في أن التقدم العجيب الذي نراه في ميادين العلم في العصر الحديث راجع، إلى حد بعيد، إلى اشتداد الصلات بين الشعوب - وهذا الاشتداد هو ذاته من آثار تطور العلم - وإلى ازدياد امكانيات الاطلاع على النتائج المحصلة وتبادلها، وبالتالي إلى تمكن العقل من أن يستثمر أوفر استثمار ميزاته في التواصل والتكامل والتراكم، حتى غزر انتاجه بهذا الشكل العجيب الذي يبهرسنا في هذه الأيام.

هذا من جهة العقل . اما الروح فإننا لا نجد لها قابلية لمثل التطور والتقدم اللذين يلزمان العقل ، ولا تنمو نماء هكذا بالتراكم والتكامل . فما تطلعات الفنانين والشعراء ، واحساس المتصوفين واختبارات المتعبدين ونزعات سواهم من الجاهدين في مسالك الروح . ما هذه اليوم بالضرورة أعظم من سابقاتها في الماضي ، أو مرتبطة بها ارتباط النتائج العقلية والاستنباطات العلمية بعضها ببعض . ومع هذا ، فهل نقول إنها متنافرة متناكرة ، وإنه ليس ثمة خيط أو خيوط تجمعها وتشدها بعضاً إلى بعض؟؟ لسنا من الذين يقولون بذلك . وإنما نقول بأن المآثر الروحية والأدبية والفنية لأية حضارة من الحضارات متلاقية على رغم من تباعدها ، متضامنة متماسكة ، وانها على اختلاف مظاهرها تؤلف تراثاً موحداً ، بل إن المآثر المتعددة المنبثقة من الحضارات المختلفة هي وجوه للتراث الروحي الإنساني الذي يضمها جميعاً .

والناس يختلفون فيما بينهم بمقدار مشاركتهم في هذا التراث بنطاقه : القومي ، والإنساني ، فمنهم من ليسوا أبناء امتهم إلا بالاسم فحسب ، لأن جذورهم لا تتصل بالمنابع التي ولدت ابداع أمتهم في الماضي ، ولا تغذى بهذا الابداع ، فتقوى به وتنطلق منه إلى ابداع جديد . ومنهم كذلك من لا يشاركون في التراث الإنساني ، فتكون منابعم ضئيلة محدودة ، وثقافتهم ضحلة ، وأصالتهم رقيقة هزيلة . بل نقول إن حسن المشاركة في التراث القومي يقتضي المشاركة في التراث الإنساني . ولذا ، فكل فرد ، وكل أمة ، مدعوان إلى أن يتساءلوا : ابن من أنا؟ باسم من اتكلم وأحكم؟ ما هو التراث الذي يفعل في فكري وعملي وحياتي؟ ولا شك في أن جدارة كل منا وابداعه يتوقفان على مدى وعيه هذه الأسئلة وعلى أصالة التراث الذي يتمثل فيها وصحته وضخامته .

* * *

ومن هنا يتبين ان عملية الحكم في التاريخ تنتهي آخر الأمر إلى استخراج التراث الايجابي الذي يتضمنه ، وإلى تمييز هذا التراث عن العناصر السلبية الماضية التي اضعفت الابداع وعطلته ، واعاقت نمو التراث وامتداد نطاقه واثره . وعلى هذا ، فإن كل شعب حي مدعو ، في كل وقت ، إلى تقييم تاريخه واستخلاص تراثه . وعملية التقييم والاستخلاص هذه عملية مستمرة لا تتوقف ولا تنتهي ، ما دام العقل يستمر في طلب الحقيقة ، وما دامت حقيقة الماضي تنكشف له بدرجات ومراحل متتابعة ، وبوجوه جديدة .

هذه الحاجة إلى تقييم التاريخ واستخلاص التراث تقوى وتشتد في الأدوار التي تنهد فيها الشعوب إلى حياة جديدة ، والتي يعظم فيها اثر قراراتها واختياراتها . فيجدر بها في هذه الأدوار أن تحرص على سلامة أحكامها وصحة تقييمها ، كي تكون الخطى الحاسمة التي تقبل عليها بوحى من هذا التقييم صحيحة الاتجاه مضمونة العواقب . والشعوب العربية هي اليوم في هذا الوضع من التنبه والتحفظ والاقدام . فهل هي واعية لتراثها الصحيح ، وهل لهذا التراث فعله الحي فيها؟

اننا مدعوون إلى النظر الناقد الحاكم في كل مظهر من مظاهر الحضارة العربية .

ومقياسنا، كما ذكرنا، هو مقدار ما كشفت عنه هذه العناصر من معاني الحرية والكرامة وما حققته من هذه المعاني في نفوس أبناء هذه الحضارة. لناخذ الحياة السياسية مثلاً: إلى أي حد حقق الحكم العربي للذين دخلوا في نطاقه إمكان الفعل السياسي، وسبل المشاركة في بناء الدولة، ووسائل التغلب على العصبية الضيقة والانسجام في رابطة أوسع منها وأقوى؟ لماذا كان هذا الحكم أسلم وأثمر في ادوار منه في ادوار أخرى؟ بماذا يمتاز عن أنواع الحكم السابقة أو المعاصرة؟ ما هي المعاني الجديدة في السياسة والحكم والإدارة التي تتجلى فيه، والتي دخلت في التراث الإنساني العام، أو التي إذا أحييناها اليوم كان منها فائدة لنا ولسوانا؟

وفي الحياة الاجتماعية: ما هي مظاهر التقدم في هذه الحياة، وفي تلمس حقوق الأفراد والجماعات، وفي صيانة حرمتها، وفي العمل على توسيع مدى حرمتها وتعزيز كرامتها؟ ماذا كانت نظرة المجتمع إلى المرأة، وإلى الطبقات المحرومة، وما هو مبلغ جهده لكفالة العدل الاجتماعي وتخفيف ائقال الفقر والمرض والجهل عن عواتق أبناء المجتمع؟ ومن وراء هذا كله، ما نظرة هذه الحضارة إلى الإنسان، ما نصيبها من الصحة، ونصيبها من الخطأ، وماذا كان اثر هذه النظرة في التعامل الاجتماعي، وفي تنمية المواهب والقابليات الإنسانية أو في اضعافها وتعطيلها؟

وفي الحياة العقلية: ما هو جوهر الابداع العربي في العلم، والفكر، والفلسفة؟ ما هي الإضافات الجديدة التي اضافها إلى التراث العلمي والفلسفي؟ وما هي الصفات التي اكتسبها العلماء والمفكرون فأتاحت هذه الاضافات وهذا الابداع؟ ولماذا قويت هذه الصفات وغما فعلها في ادوار وضعفت وهزلت في ادوار؟ ما هي العوامل التي أدت إلى انطلاق الفكر وحرية وقيامه بفعله الأصيل، وتلك التي قيدته واستعبدته ومنعته عن الفعل؟ متى، ولماذا، تغلبت الروح على الحرف فأحييت، ومتى، ولماذا، تغلب الحرف على الروح فقتل؟

وفي الحياة الأدبية والفنية: ما هي الرؤى الجديدة التي رآها أبناء هذه الحضارة العربية، وأي نجاح اصابوا في اقتناصها وتصويرها؟ ما هي مظاهر الروعة والابداع التي تميزوا بها عن سواهم، والتي يستطيع ان يستلهمها أي إنسان بما هو إنسان، والتي تتعالى عن ظروف المكان والزمان؟ وما هي الأسباب التي أدت إلى انكشاف الرؤى، وتجلي الروعة والابداع، والإعراب عن المعاني الإنسانية الأصلية، وتلك التي نشرت الغشاوات وكثفت الحجب وحالت دون انطلاق النفس إلى الأجواء الراحبة الرفيعة.

وأخيراً، في الحياة الخلقية والروحية: إلى أية اغوار من الاختبار الروحي غاص أبناء هذه الحضارة، وإلى أية مراقٍ من الخير ارتفعوا، إحساساً وفكراً وعملاً؟ ما هي الفضائل التي استجلوها، وتلك التي تجسدت فعلاً في حياتهم؟ وما هي النقائص التي لم يستطيعوا أن يتجردوا منها، أو أن يتعالوا عنها، فظلوا عبيداً لها، وفعلت فعل السوس في بناء مدنيتهم؟ ما هي التطلعات الروحية التي تفوقوا بها على سواهم، والذرى التي تسلقوها، فأصبحت، أو يمكنها أن تصبح عندما تفهم على حقيقتها، مصدر وحي وإلهام لسواهم من الشعوب؟

هذه وسواها من أعمال التقييم يجدر بنا أن نقبل عليها إذا ما أردنا أن نستخلص جوهر تراثنا القومي الايجابي: هذا الجوهر الذي يجب أن يكون صلتنا الأساسية بماضينا، وعنوان اعتزازنا وفخرنا لأن مصدر القوة الحقيقية التي تجلت في تاريخنا وخلاصة الكسب الذي أحرزناه والذي شاركنا به في التراث الإنساني العام. والتراث القومي هو أيضاً أفعل حافز لنا في جهاد الحاضر والمستقبل. ذلك أن المعنى الأخير لجهادنا القومي هو في إشاعة الحرية والكرامة في مواطنينا والجهد في اشاعتها في العالم أجمع. فتراثنا الذي يتضمن اسهامنا الماضي في هذا الميدان الأساسي الإنساني - وهذا الاسهام هو خلاصة ابداعنا - يغدو منطلقنا إلى الأعمال الإبداعية المقبلة التي نتطلع إليها والتي بها نسهم مجدداً في تقدم البشرية ورفيها.

ومن الواضح أن هذا التقييم لتراثنا القومي لا يكون صحيحاً إلا إذا نظر إلى هذا التراث من ضمن نطاق التراث الإنساني الأوسع. وذلك لأنه، كما قلنا، ليس منفصلاً عما سبقه وعاصره وتلاه، بل اتصل وشارك وتفاعل، وأخذ وأعطى. فأصالته الادعائية لا تتجلى إلا في ضوء هذا الاتصال والتفاعل. ثم إن هذه الاصالة الادعائية التي تؤلف جوهره هي قيم إنسانية تهم كل إنسان من حيث هو إنسان وتتعالى عن ظروف المكان والزمان. ولا تبرز هذا القيم واضحة إلا في نطاق التراث الإنساني العام.

ولرب معترض يعترض بأن هذا العمل - عمل الحكم والتقييم - لا يأتي سليماً إذا لم يبنَ على دراسة علمية نقدية شاملة لتاريخنا، واننا لم نبلغ بعد من هذه الدراسة مبلغاً يسمح لنا بأن نقوم به. والجواب عن هذا هو اننا لا نفتأ نعود إلى الماضي ونعتر بماثره ونستلهم مفاخره ومآتيه، فخلق بنا أن نبدأ تصنيف هذه المآثر والتميز بينها والفصل بين صحيحها وباطلها، كي يكون عودنا هادياً مرشداً لا خادعاً، وكي يكون استلهاً منتجاً مثمراً لا مجدداً أو معيقاً معطلاً. ثم ان عمل التقييم هذا هو عمل مستمر لأنه يتوقف على مدى اطلاعنا وشمول معرفتنا، ومع أن الأحكام التي نطلقها اليوم قد تتبدل بظهور حقائق جديدة، فلسنا - في ما نعتقد - بالغين يوماً نستطيع أن نطلق فيه أحكاماً نهائية لا تتبدل ولا تتغير، فلا يخيفنا هذا العمل إذن ما دمنا مخلصين للحقيقة، منفتحي الصدر، مستعدين دوماً لأن نعدل نتائجنا وأحكامنا حسبما يتبين لنا من أضواء جديدة. والمهم في هذا كله أن يتولد فينا نزوع صادق لأن نكون أبناء حقيقيين لماضينا، وورثة الذخيرة الخالصة الباقية من تراثنا. ولا يتيسر لنا هذا إلا إذا عمدنا، بإخلاص وبهدى كل ما لدينا من معرفة، إلى الحكم في تاريخنا، فاستوحينا منه الصحيح الباقي الذي بعث على الابداع الحقيقي، وادركنا بالوقت ذاته الفاسد المعطل، فانطلقنا من الأول وتعالينا عن الآخر. ولنقل أخيراً أن هذا العمل الحكمي، إذا وفينا شروطه وقمنا بواجباته، يرفعنا عن مجرد الانقياد للطبع للتاريخ، ويغدو هو ذاته مظهراً من مظاهر فعاليتنا الايجابية، ولونا من ألوان الابداع الذي نتطلع إليه. وبالابداع - كما قلنا - حقيقة صلتنا بالماضي، وقيمة جهدنا في الحاضر، وجدوى أثرنا في المستقبل.

رابعاً: حكم التاريخ فينا

ادراك الماضي يؤدي إلى الحكم فيه. والحكم في التاريخ ضرورة قومية ومزية فكرية. وهو، بعد، مظهر لوعينا وجدارتنا وفعالنا. ولكننا نخطيء إذا اعتقدنا أن التاريخ ينقاد إلينا انقياداً يسيراً ويرضى بأن تصدر احكامنا فيه دون أن يكون له حكم فينا. بل انه ليحكم فينا سواء أحكمنا نحن أم لم نحكم.

قال الشاعر الألماني شيلر: «ان تاريخ العالم هو محكمة العالم»، فأصبح قوله مأثوراً، وردده من بعده فريق كبير من الفلاسفة والمؤرخين وسواهم. ونجد هذا القول ذاته عند هيغل الذي جعل منه ركناً من أركان فلسفته التاريخية، وشرح في مواضع متعددة من كتبه كيف أن العقل المطلق، المتجلي في أشكال التاريخ ومؤسسات المجتمع، هو سيدها والحكم الأخير فيها. وقد شاع الحديث في «حكم التاريخ» في الآونة الأخيرة باشتداد اهتمام الناس، تحت تأثير تطورات المدينة الحديثة، بالحركة والتغير والتقدم وأمثالها من مظاهر الحياة، وبتيقظ الوعي التاريخي بوجه عام. ولم يقتصر هذا الحديث على فلاسفة التاريخ والمؤرخين، بل نجد الإشارة إلى التاريخ وحكمه تردّد في الكتب والمقالات، وتدور على ألسنة الساسة والخطباء، وتنطلق في شتى المناسبات، ولما كانت هذه العبارة - حكم التاريخ - تستعمل في أحيان كثيرة بمعنى غامض، أو بمعانٍ مختلفة أو متناقضة حسب مفاهيم أصحابها، فانه يحسن بنا هنا أن نوضح مقصودنا منها والدلالة التي لها عندنا.

يعني التاريخ هنا، أول ما يعني، المستقبل. وفي هذا المعنى - أو في ظاهره على الأقل - تعارض وتناقض. إذ كيف نطلق على المستقبل لفظة مرادفة للماضي؟ ولكن هذا الغموض أو التعارض الظاهر هو في الواقع دليل آخر على رقة الفاصل القائم بين الماضي والمستقبل، وعلى انطلاق الفكر عفويّاً من احدهما إلى الآخر، وعلى التأثير المتبادل باستمرار بينهما.

إن حكم التاريخ هنا معناه حكم الأجيال القادمة: ما ستقوله وما ستكتبه عنا، عن مدى جدارتنا وصحة أفكارنا وأعمالنا وقيمة النتائج التي توصلنا إليها. فكما نحكم نحن اليوم في من سلف، سيأتي من بعدنا خلف يحكم فينا. والإنسان الذي يتهيب حكم التاريخ، إنما يتهيب الأحكام التي ستصدرها هذه الأجيال فيه شخصياً، وفي امته، وفي الجيل الإنساني الذي ينتمي إليه.

على ان هذا الحكم ليس مقصوراً على الأجيال القادمة، بل إن للماضي أيضاً حكمه. ويتوقف هذا الحكم على مقدار ما يكون الإنسان واعياً هذا الماضي، نافذاً إلى جوهره، مخلصاً لتراثه. إذاً من من الماضي هو الذي يحكم؟ ان في الماضي عناصر تفاوتت قيمة ومرتبة. فيه الصالح والطالح، والصحيح والفساد، والمثمر والمجدب. فمن نختاره منهم ليحكم فينا؟ قد ينقاد بعضنا للضعيف الهزيل الذي لم يبلغ إلا أدنى المراتب فيرتضي حكمه ويكتفي به، ثم تأتي النتائج فتشتت جذب هذا الرضي والاكتفاء. إن الذين يحق لهم أن يحكموا هم الذين ابدعوا، فكراً أو عملاً. هم الذين كشفوا عن معانٍ جديدة للحرية والكرامة الإنسانية أو

الذين حققوا هذه المعاني في ذواتهم أو في سواهم من بني الإنسان. وكلما كان إبداعهم أعظم وأرفع، أي كلما كان إسهامهم في استجلاء هذه المعاني أو في تحقيقها أضخم وأجزل، كانوا أكثر أهلية للحكم، وكانت أحكامهم أصح وأبقى.

ونحن إذا استعرضنا الماضي وجدنا فيه قمماً وذرى: قمماً في الفكر والرؤيا والاختبار، وذرى في الكسب الخلقى والتنفيذ العملي والجهاد في سبيل الحرية والكرامة. هذه القمم والذرى تتمثل في الأفراد المبدعين والفئات المبدعة. وليست هذه القمم مستقلة بعضها عن البعض الآخر، أو متباعدة متناكرة، على رغم ما يفصل بينها من فواصل الزمان والمكان، بل هي متعارفة مؤتلفة، يتوق بعضها إلى بعض، ويرتبط بعضها ببعض، وتتفق كلها في تساميتها وتعاليتها وإبداعها. ولئن هي بلغت درجات متفاوتة من سمو الإبداع، وحققت ألواناً مختلفة منه، فإنها بمجموعها - المتكامل في جوهره المتناسك في نتائجه - خلاصة التراث الإنساني ولب كسبه ومبلغ رقيه.

وهكذا نعود إلى التراث الإنساني: إلى تحقيقاته المبدعة المتكاملة المتراكمة في تعزيز الحرية والكرامة بمختلف مظاهرها، نعود إليه لنجد فيه، كما تكوّن في الماضي وكما نتصور أنه سيتكوّن في المستقبل، ضمير التاريخ الذي يصدر حكمه فينا، والذي يجب أن يظل ماثلاً أمام أعيننا، ماثلاً فؤادنا هيبه وروعة، مشيعاً في نفوسنا روح المسؤولية، حافزاً أيانا على الحياة الجديرة به والجديرة بنا عندما تنتسب إليه ونشارك فيه.

إن نوع حياة الإنسان ونتاجه وقيمه تتوقف إلى مدى بعيد على من يستلهمه هذا الإنسان وعلى من يتطلع إليه ليحكم فيه وفي أعماله. وكذلك شأن الأمة. فإذا حرصنا على أن يكون حكم التاريخ فينا حكماً صالحاً وأن يكون مشرفاً لنا رافعاً لشأننا، وجب علينا أن نسعى إلى القمم، وأن تهيبها، وأن نحيا تحت وطأة الحكم الذي نتنظر أن تصدره فينا. فليسأل كل منا نفسه، ولنسأل أنفسنا كمجموع: بنور من، ومن أجل من، وخشية حكم من نحن نفكر، ونعمل، ونحيا؟

* * *

ولحكم التاريخ معنى آخر: هو معنى الحياة في اندفاعها وفي ارتباط أسبابها ونتائجها. فالحياة ليست مجموعة صدف ومناسبات وأحداث متناثرة، وإنما لها سننها وقوانينها التي تربط بين أحداثها والتي لا يستطيع الإنسان تجاهلها أو تحطيتها دون عقاب له أو لأجياله القادمة. فالأرض الفاحلة المهملة لا تثبت شجراً مثمراً، والشر لا يولد الخير، والجهل لا يكشف حقيقة الأشياء، والظلم لا يبقى على الزمن. بل إن للأعمال نتائجها التي إن لم تبدُ عاجلاً فستبدو أجلاً وسيكون فيها وفي فعلها حكم الحياة، أو حكم التاريخ. والمرء أو المجتمع الذي يزدري بهذه النتائج ولا يحسب لها حساباً، أو الذي يعتقد أنه لن يكون لها أثر فيه أو في من يأتي بعده، إنما هو جاهل مخطيء، أو ضال مستهتر، ولن ينجو من الحكم الذي سيصدره فيه التاريخ المقبل.

ويقوم هذا المفهوم لحكم التاريخ على معنى انساني أصيل، وهو أن للمرء حرته واختياره، واثره الخاص في ما يقدم عليه من فكر وعمل. فلو كان وليد الأسباب والعوامل الطبيعية فحسب، وليس له يد في تحويلها أو توجيهها، لو كان كله نتيجة حتمية وليس بشكل من الأشكال فاعلاً مسبباً، لما كان ثمة موجب لأي حكم يصدر فيه، بل لم يكن ثمة من يصدر هذا الحكم. كذلك لو كان مسيراً في حياته كل التسيير مجبراً على عمل من أعماله، لضاع معنى الحكم وما يتضمنه من ثواب أو عقاب.

إن حكم التاريخ، بل أي حكم يصدر من أية سلطة، يتنافى مع الحتمية أو الجبرية المطلقة ولا يقوم إلا إذا اعترف للإنسان بحريته واختياره، وبمقدرته على تحقيق هذا أو ذاك من الامكانيات الكامنة في ذاته أو المنفسحة أمامه. وما الخشية التي نحس بها مما سيقوله التاريخ فينا أو مما ستجلبه أعمالنا من نتائج إلا اعترافاً ضمناً منا بحريتنا الذاتية. وكلما أقمنا بذور هذه الحرية، ووسعنا مجالاتها، بتقدم مقدرتنا العقلية وبتسلطنا على الطبيعة، أصبح فعلنا أقوى وأثراً أبلغ ومسؤوليتنا أعظم، وغدونا بالتالي أكثر استحقاقاً لحكم التاريخ. وهكذا نرى أن التاريخ وحكمه مرتبطان ارتباطاً متأسكاً محكماً بهذا المعنى الإنساني الأصيل، معنى الحرية. فهذا المعنى - بمقدار انكشافه وتجليه وتحقيقه في النفس وفي السوى - يتلخص جوهر الجهد الإنساني المتمثل في التاريخ. وبهذا المعنى أيضاً يستطيع الإنسان أن يحكم في التاريخ، ويفصل بين التراث الإيجابي الباقي الحافز والتراث السلبي الزائل المعيق، كما يصبح هو نفسه خاضعاً لحكم التاريخ بمقدرته على الاختيار وعلى الفعل والتأثير، وبما تستتبع هذه القدرة من تبعه ومسؤولية.

* * *

هذه هي المعاني التي تلوح لنا عندما نحاول استنطاق التاريخ واستكشاف امكانيات حكمه فينا وأشكال هذا الحكم. ولنتساءل الآن: في ماذا يحكم التاريخ فعلاً؟

إنه يحكم في نوع مجابته للمشكلات التي تعترضنا، سواء أكانت مشكلات فردية، أم قومية، أم إنسانية. ترى، أندرك هذه المشكلات على حقيقتها وفي جوهرها، أم نخلط بين الأصول والفروع وبين الجواهر والأعراض؟ أنفذ إلى أسبابها العميقة البعيدة، أم نكتفي بالأسباب الظاهرة القريبة؟ أنظر إليها في إطارها الواسع الذي يظهر ارتباطاتها وتفاعلاتها، أم نحصر نظرتنا في حيز ضيق، فيضيق فهمنا ويخطئ؟ ترى أيجدث تحدي هذه المشكلات أثراً في عقولنا وصدى في نفوسنا، فنسعى لتفهمها تفهماً صحيحاً ونهض لمعالجتها بأوفر ما لدينا من جهد وأبلغ ما نملك من قوة؟

كذلك يحكم التاريخ في الغايات التي نصبها أمام أعيننا ونتوجه إليها: في مقدار تمييزنا بين أنواع هذه الغايات ومراتبها. فقد لا نرى إلا الغايات السهلة القريبة، أو قد نحس بما هو أبعد منها، ولكننا لا نتشوق إليه ولا نسعى لاستكشافه ولا نطمح إلى بلوغه. قد نعيش في الأجواء الواطئة، ولا نلمح ما وراءها، ولا تتور فينا الرغبات في أن نخرقها ونحلّق فوقها وتتسامى يوماً بعد يوم أو لا نقدر على الجهد الذي يتطلبه هذا الاختراق والتحليق والتسامي.

ويحكم التاريخ في نوع الأسئلة التي نسألها. فقد نسأل ولا نتساءل. قد نتوجه بأسئلتنا إلى الطبيعة وإلى الجماعات البشرية التي تحيط بنا. وهنا قد تختلف أسئلتنا صحة وخطأ، وعمقاً وسطحية، واتساعاً وضيقاً، وخطورة وتفاهة. نسأل لنلقى جواباً هيناً قريباً، لأننا نرضى بالهين القريب ولا نطمع في الشاق البعيد أو لا نقوى عليه. وإذا ما تحولنا من الخارج إلى أنفسنا وذواتنا فقد نقوم بمطالبات التساؤل أو لا نقوم، قد نمتلك الجرأة الضرورية لنقد الذات ومحاسبة النفس أو لا نمتلك، وقد يكون لنا من رجاحة الفكر وصواب الرأي ما يؤهلنا لحسن التساؤل والنقد والحكم على أنفسنا أو لا يكون. ما هي الأسئلة التي تشور في داخلنا وتقتض علينا مضجعنا: ما نوعها، وقيمتها، وخطورها، وإلى أي حد هي فعلاً ثائرة مقلقة باعثة؟ ها هو ذا مجال من المجالات الهامة التي يحكم فيها التاريخ.

ويحكم التاريخ أيضاً في أصالتنا وعراقتنا، وفي مدى تبييننا للتراث الباقي من ماضينا القومي والإنساني، وتلمسنا للأعمال المبدعة التي كونهت وتكاملت فيه، ونوع الصلة التي تربطنا به، ومقدار أمانتنا له وحرصنا عليه، فأبناء من نحن؟ ما هو الماضي القومي الذي ننحدر منه، ونستقي من منابعه، ونعتز بمآثره ومفاخره؟ ما هي دائرته وما هي حدوده، أين يبدأ وأين ينتهي؟ ثم ما هي حقيقته ولبه وجوهره؟ ما هي وجوه الابداع التي تجلت فيه، ومعاني الحرية والكرامة التي كشف عنها وحققها، والقيم الايجابية التي يمثلها؟ ما هو التقليد الذي نقبله ونرضى بحكمه وننتقل منه؟ وما هي صفة تعلقنا بماضينا: أهو تعلق وهم وتخيل، أم تعلق ادراك وتمييز؟ وما هو مبلغ تركزنا في الجوهر الباقي من هذا التاريخ؟

وكما انه يجب أن تكون لنا اصالة قومية قائمة على التركيز في التراث القومي الايجابي المبدع والاعتزاز به والاستمداد منه، كذلك يجب ان تكون لنا اصالة انسانية منبثقة من جذورنا الممتدة إلى أعماق اغوار التراث الإنساني وإلى مختلف جذوره واشكاله والمستقية من منابع الحق والخير والجمال حيثما كانت. والأفراد والأمم، كما قلنا، يتفاوتون في اصالتهم القومية، وعراقتهم الإنسانية، فتفاوتت بذلك قيمهم الذاتية ونتائج جهودهم ومساعدتهم. فحكم التاريخ في اصالتهم وعراقتهم إنما هو حكم في صفة أساسية من صفاتهم وفي مزية فاعلة مؤثرة من مزاياهم.

وكما يحكم التاريخ في مقدار التركيز الايجابي في التراث المكتسب، كذلك يحكم في مدى الانطلاق من القيود التي أعاقت الابداع والتقدم في الماضي والتي تُولف في مجموعها التقليد السلبي. فثمة تقليد ايجابي يجب أن نتأصل فيه، وثمة تقليد سلبي يجدر بنا، خصوصاً في ادوار التيقظ والنهضة، ان نتحرر منه ونتخطاه. والفرق بين التقليديين هو في الابداع: ففي التقليد الايجابي تتمثل نتائج الابداع والتحقيقات في مجالات الحرية والكرامة، والبواعث التي أدت إلى الابداع والتحقيق، وفي التقليد السلبي تتمثل العوائق التي اعاقتهما والقيود التي حددتهما والمساوىء والشروء التي أفسدتها. إن العمل التاريخي الذي تقتضيه النهضة، والذي ليس لها بدونه معنى، هو في الوقت ذاته عمل تركزي وانطلاق، وتأصل وتحرر. وفي نوع هذا العمل، بكل من وجهتيه، وبهما معاً، يحكم التاريخ.

إن التمييز بين الايجابي والسلبي من التراث أو التقليد ينطوي على الحكم في عناصر التاريخ. وليكون هذا الحكم من جانبنا صحيحاً يقتضي أن تكون مقياسنا دقيقة، ومعاييرنا سليمة، وقيمنا خالصة منتظمة. فما هي المقاييس التي نستخدمها في هذا التمييز، ومن اين استمددناها، وكيف صنفناها؟ وما هي القيم التي نتمسك بها ونتخذها معايير لنا في أحكامنا، وما هو مصدرها أو مصادرها؟ لقد قلنا مثلاً أن مقياس العمل التاريخي هو الابداع، وان الابداع بدوره يقاس بمقدار المساهمة في تعزيز الحرية والكرامة، كما إننا قلنا إن للحرية درجات ومراتب. فمن أين جئنا بهذين المقياسين، وكيف نصنف مراتب الحرية؟ لقد استمددنا هذا كله من فهمنا للسعي الإنساني المتمثل في تراثه الايجابي، ومن القيم التي حاولنا أن نستضيء بنورها. فقد نكون اخطأنا الفهم، أو لعلنا أخطأنا النور الذي كان يجب أن نستضيء به. لعله كان يجب أن نخرج من دائرة التراث ذاته لنستمد قيمنا ومقياسنا وأحكامنا من النظر الفلسفي البحت، أو من الوعي المستقل عن التاريخ المرتفع فوقه، أو من مصدر آخر. في هذا سيحكم التاريخ علينا أو لنا، كما يحكم دوماً في الأفراد والجماعات حسب صدقها وجهدها في تحري منابع القيم وفي صوغ المقاييس والمعايير وتطبيقها.

وأخيراً، يحكم التاريخ في مدى تهيئنا لحكمه، أي في مقدار ادراكنا أن للحياة قوانينها التي لا يمكننا أن نستعثر بها أو نتهرب منها، وأن للنتائج أسبابها ومقدماتها، وأن للأفراد والأمم امكانات الحرية ومجالات الاختيار، وان ما نحن عليه اليوم هو، إلى حد بعيد، نتيجة الاختيارات التي قام بها أسلافنا، وأن ما ستكون عليه أجيالنا القادمة سيكون إلى حد بعيد أيضاً حصيلة القرارات التي نتخذها في هذه الآونة والخطى التي نقدم عليها والسبل التي نتبعها. ولذا فإن حكم التاريخ هذا هو، في نهاية الأمر، حكم في مقدار ادراكنا لحریتنا ومقدار تحقيقنا لها، وفي مدى ما تصبح هذه الحرية المدركة المحققة تهيئاً وشعوراً بالمسؤولية وتصرفاً تحت وطأة هذا الشعور. ولعل هذا هو أخطر الأحكام التي يطلقها التاريخ فينا.

* * *

هذه هي بعض جوانب حياتنا التي تخضع لحكم التاريخ. وثمة جوانب أخرى عديدة تتعلق أو تتأثر بها بمقادير متفاوتة. ذلك ان الحياة هي، كما قلنا، وحدة مترابطة لا يمكن الفصل بين أجزائها ونواحيها. وهذه النواحي التي ذكرناها متصلة بعضها بالآخر تؤدي الواحدة منها إلى غيرها، فادراك المشكلات التي نواجهها مرتبط بنوع الغايات التي نستهدفها، وبطبيعة الأسئلة التي نتساءلها، وهذه كلها تؤثر وتتأثر بمقدار تأصلنا في التاريخ، وتحررنا منه، وحكمنا فيه، والقيم التي نتخذها أساساً لهذا الحكم. وهكذا شأن نواحي حياتنا الأخرى.

وإذا ما حاولنا ارجاع هذه الأمور إلى جذورها، وجدنا لها جذرين رئيسيين، احدهما عقلي والآخر خلقي. اما العقلي فهو نوع الادراك الذي نتمتع به: أي الذخيرة العلمية التي جمعناها، كمية وكيفية، مادة واسلوباً، والصفات التي اكتسبناها في تحصيلها وقابلية هذه الصفات للنمو والارتقاء. فهذه الذخيرة وهذه الصفات هي التي تؤهلنا لفهم أسرار الطبيعة والتحرر من قيودها واستغلال مواردها، وهي التي تساعدنا على التدرج في معرفة الطبيعة

الإنسانية والعلاقات البشرية، وعلى قدر المشكلات التي تجابهنا، واعادتها إلى جذورها، وتبين نتائجها، والتمييز بين الهام والتافه منها، وهي التي تمكننا أيضاً من تحديد الغايات التي يجب استهدافها، وتعيين القيم التي نتخذها أسساً لأحكامنا، وتصنيف هذه القيم والغايات في مراتبها. ليس هذا فحسب، بل إنها هي التي تعين، آخر الأمر، مقدار صحة نظرنا، ورجاحة فكرنا، وسلامة عملنا، ونوع النتائج التي سيحصدها وطننا والإنسانية في المستقبل، فتحدد بالتالي حكم التاريخ فينا.

أما الجذر الخلقي فهو صدقنا واخلاصنا: في التشوق إلى الحق، وإيثار الخير، والترفع عن الهوى، وفي اكتسابنا الفعلي للقيم التي تبيّناها بادرنا العقل. وليس هذا كله بالأمر الهين، وإنما يتطلب القدر الكثير من جهاد النفس، ومن الترويض على الحرمان والمشقة، ومن البذل والنضحية، في سبيل ما نعتقد انه حق وما نؤمن انه خير وفضيلة.

وهكذا يصبح حكم التاريخ في جوهره ونهايته حكماً في جدارتنا، جدارتنا العقلية، وجدارتنا الخلقية. حكماً في فضائلنا التي تتلخص بمجموعها في مبلغ احرازنا للحرية والكرامة. إذ نعود فنقول ان كرامة أي فرد، أو أية أمة، هي حصيلة الحرية الحقيقية التي يتمتع بها الفرد أو تنعم بها الأمة. وهذه الحرية هي بدورها نتيجة تحقيق القابليات التي يتميز بها الإنسان، وهي قابليات الادراك العقلي والسمو الخلقي والروحي، والفعل المبدع الناتج عنها.

إن التاريخ حاكم جاد لا يهزأ ولا يستهتر، ولا يسمح بأن يهزأ به أو يستهتر. إنه حاكم عدل منصف لا يجور ولا يظلم، ولا يميل ولا يدهن. فحري بنا كأفراد، وكأمة، أن نقبل على المهام الجسيمة التي أخذناها على عواتقنا، وقد امتلأت نفوسنا تهيّباً لها، ولما تتطلبه، وشاع في صدورنا الاحساس بثقل التبعة وعظم المسؤولية.

إننا الآن في خضم هبة قومية عارمة. لقد وضعنا أمام أعيننا غايات التحرر السياسي، والاتحاد، والعدل الاجتماعي، والكسب الحضاري. وأمامنا قوى هائلة تقف دون تقدمنا إلى هذه الغايات، أو تجرنا نحو غاياتها وتستغلنا لمصالحها. وفي داخلنا قوى يدفعها الجهل أو التعصب أو الشهوة والأنانية فتشدنا إلى الوراء أو تبث فينا التفرقة والانقسام. وليس لنا من عدة في سبيل التغلب على هذه القوى الخارجية والداخلية إلا مبلغ ما نتحل به - أفراداً وأمة، قادة وجمهوراً - من صحة نظر، وسلامة فكر، وحسن تخطيط وتنفيذ، ومن إيمان وصدق، وعزم وبذل وتضحية. وبإيجاز: ان ضماننا الوحيد هو ذخيرتنا العقلية والخلقية. هو مقدار ما اكتسبناه من حرية ذاتية: حرية العقل المكتشف المنتظم المنظم المتكامل المتفاعل، وحرية الخلق المتعالي عن الهوى، الصلب المنيع، الدافع إلى أبعد الغايات وأصعب المسالك، المحقق لأصفي معاني الكرامة القومية المغروسة جذورها في الكرامة الإنسانية.

إن ضماننا هو في صدق عزمنا على أن لا نظل منقادين منفعلين، يفعل فينا الغير ويحكم علينا التاريخ، ولا نفعل نحن ولا نحكم. إنه في جلال طموحنا إلى العمل التاريخي المبدع.

إنه في حدة توقنا إلى أن يكون حكم التاريخ لنا، لا علينا. إنه، أولاً وأخيراً، في مبلغ تقديرنا لما تتطلبه هذه الغايات الرفيعة من شروط ولما تلقيه من تبعات، وفي صدق استعدادنا للبدل المطلوب. انه في مدى ارتفاعنا إلى مستوى التحدي الرائع الجلل، والرد عليه بما هو أجل وأروع.

ففي هذا التحدي يتجلى واقعنا التاريخي، وفي نوع ردنا عليه تظهر درجة اصالتنا في التاريخ، وتحررنا منه، وتحكمنا فيه، ويتجسد، آخر الأمر، الحكم الذي سيطلقه هو فينا.

فعسى أن تكون علاقتنا بالتاريخ علاقة تفاعل إيجابي مستمر، وعسى أن تكون تحدياته لنا دوماً حافزة مستثيرة وردودنا عليها رفيعة مبدعة، وعسى أن تتمكن في هذا الطرف الرهيب من حياتنا من أن نرد على تحديه الضخم الخطير بأصفي ما نمتلك من فكر، وانفذ ما نقدر عليه من عمل، وأروع ما نحن أهل له من خلق وابداع.

بهذا يؤدي موقفنا التاريخي الحاضر خير معانيه، ويرتفع إلى أسمى ذراه. بهذا نجلى ونعظم، نحن والتاريخ.

التاريخ بين القومية والإنسانية (*)

عزت النص

ما أكثر ما ينهمر الحديث في دنيا العرب اليوم عن القوم والقومية والعرب والعروبة والإنسان والإنسانية، سواء في المعتزك السياسي أم على المستويات الأدبية والفلسفية.

ولا نكران أن هذه القضايا من التشعب والتشابك بحيث تبرر خصب البحث وتنوع القول. على أن وضوح المفاهيم لا يتناسب في الغالب مع وفرة الشروح. . وقد توغل الفكرة في الغموض بقدر ما يطرح عليها من الحواشي والتفاسير ولست اطمح أن أخرج عن هذه السنة. .

والموضوع، ليس جديداً، ولعلي لن آتي فيه بشيء جديد، فيما خلا اشارة المزيد من التساؤلات. وإذا كان لا مفر من البدء بالبداية، أي بالتعاريف، فلنقدم المثال قبل الأحكام:

في وطننا الكبير شعوب تناثرت أوصالها، وتحكم فيها الأعاجم والأتراك والافرنج مئات السنين، وبقيت رغم ذلك وفيه للفتها ومثلها وتراثها. في كل بلد للعروبة ظلت قلوب تنفو إلى معانقة قلوب، ووجوه ترنو إلى لثم وجوه وايدٍ تسعى إلى مصافحة ايدٍ شقيقة حانية. .

القومية ليست إلا هذا. . . مهما عمقت الفلسفة جوانبها، وضخم المجهر عناصرها. والإنسانية في داخل القومية تعني بكل بساطة أن نعامل أبناء قومنا بما نحب أن يعاملونا به، وفي الإطار الخارجي أن يتعامل قوم مع الأقوام الآخرين بمثل ما يودون أن يكون التعامل معهم.

يجهد الفلاسفة أن يثبتوا نزعة الإنسان الطبيعية إلى الوحدة والشمول، فهو يسعى عن شعور أو غير شعور إلى الخروج من المغلق إلى المفتوح، ومن الخاص المحدود إلى العام المطلق. بذلك انتقل من عصبية الأسرة والقبيلة إلى قومية الأمة وهي مسير في الطريق نحو عالمية الأمم أو أممية العالم.

(*) نشر في: الآداب، السنة ٨، العدد ٤ (نيسان/ ابريل ١٩٦٠)، ص ١-٦ و٧٥-٧٨.

فما هو موقف التاريخ كعلم من هذه المسبقات؟ ألا يمكن أن يكون طور الأمة هو طور الاكتمال، والبلوغ إليه أشبه بالتطور من الطفولة نحو سن الرشد؟
الفلسفة تقول عن تصور والتاريخ يقول عن تثبت.

ماذا يروي التاريخ عن محاولة سحق القوميات في ظل الامبراطوريات؟ هل كان ذلك طبيعياً ومطابقاً لسنن الكون؟ وإذا كان طبيعياً فلم لم يستمر في الوجود؟ بينما خرجت القومية دوماً ظافرة مكينة البقاء.

والمحاولات الروحية للمؤاخاة بين البشر والوصول بهم إلى المدينة الفاضلة التي حلم بها الطوباويون، هل نجحت في محو القوميات؟ أم على العكس كان الدافع إليها تثبت القوميات وتعزيزها من طريق القضاء على مهدداتها؟

تجربة الاجابة عن بعض هذه التساؤلات هو موضوعنا.
وشاهدنا هو علم التاريخ.

سنحاول أولاً التدليل على أهلية هذا العلم للشهادة وتبرير وجوده وتأكيده ضرورته للقومية والإنسانية بالذات. وسنعمد ثانياً إلى عرض فيلم كلامي عن تاريخ تلك القومية والإنسانية.

أولاً: التاريخ ضرر أم ضرورة؟

ولعلي استبقت الأمور ووضعت المحراث أمام الثور، كما يقول المثل الفرنسي، فجزمت بوجود شيء اسمه علم التاريخ قد لا يكون له في نظر العارفين أي كيان حقيقي، والواقع أن التاريخ مدون عند جميع الشعوب إن لم يكن في الأسفار ففي الصدور على أضعف احتمال. ولكن تدوين الحوادث شيء وتدوينها على حقيقتها شيء آخر. والشك يطرأ على التاريخ من هذه الجهة.

ويطرأ عليه أيضاً من جهات أخرى، وهي بالذات الجهات المتصلة بالقومية والإنسانية.

يقول المرتابون: ما جدوى معرفة الماضي؟

ويخلص بعضهم من الشك إلى اليقين فيقرر بأن التاريخ يديم الأحقاد، ويحفظ حرارة البغضاء بين طوائف الأمة الواحدة وبين الأمة وغيرها، وبذلك يمنع السلام من أن يستوي على الأرض.

وأقل المنددين ضراوة يأخذون على التاريخ تجميد الأمم على موارثها العتيقة، وخنق الأحياء تحت كابوس الملايين من الأموات، وتعطيل قوى التقدم والإبداع، وبالتالي تعريض المجتمعات إلى التخلف ثم التهافت.

وأخيراً هنالك الذين يتساءلون: هل يمكن الحياد في التاريخ؟ وهل يستطيع المؤرخ أن يتحرر من عاطفته الوطنية والقومية، بل والشخصية؟ وإذا أمكن كل ذلك فهل هذا التحرر شيء مرغوب فيه، ولا سيما في التربية والتعليم؟ ولقد تصدى للدفاع عن التاريخ علماء في كل أمة من الأمم. وكتب بلسانهم لويس هالفن في مؤلفه المدخل إلى التاريخ المنشور عام ١٩٤٦ فقال: «لم تُولف كتب في التاريخ بعدد ما يُولف في أيامنا، ومع ذلك لم يجد نفع الدراسات التاريخية بقدر ما يجحد في زماننا. لقد أصبح رائجاً أن يهزأ من المؤرخين في عبث الجهود التي يبذلونها، وأن تنكر كل قيمة علمية لأعمالهم».

ورد الأستاذ هالفن على ذلك يتكشف في هذه الجملة المعبرة: «إنه لمن الأسهل أن يشتتم التاريخ من أن يستغنى عنه».

وقد يتخذ الطعن في التاريخ شكل العبث الهازل، وهو يخفي وراءه الابتسامة العريضة اقم ألوان النقد والتجريح. من ذلك ما كتبه عن المؤرخين الأدبي الأمريكي الساخر مارك توين.

زعم ذلك الأديب أنه دعي إلى إلقاء محاضرة على جمع مهيب من شيوخ المؤرخين، فاختار عنواناً لمحاضرتة «فن الكذب في انحطاط» وقال فيها: «لست أزعم ان عادة الكذب تعاني ضعفاً أو تشكو انحطاطاً، فالكذب هو مبدأ خالد وفضيلة أزلية. وفي الكذب نسوية للمكروب وعزاء للعاني وملجأ أمين للبائس. ان الكذب صديق الإنسان الأول ورفيقه الأمثل. . . ولا خوف على الكذب من الزوال وأنتم في الوجود، معشر المؤرخين، وإن كنت أشكو فيما أشكو سوى انحطاط فن الكذب. . . وإذا عاجلت هذا الموضوع أمامكم فأنا أعالجه على تهيب واستحياء، فأنتم معشر المؤرخين سادة هذا الفن وأشياخه. ومثلي معكم كمثلي العانس لم تلبس الحياة، تتصدي لتدريب قهرمانه عركها الدهر من بنات إسرائيل. وفي الحق لو كان لفن الكذب - أجمل الفنون الجميلة - أنصار مخلصون مثلكم كثيرون يشجعونه ويسرعونه ويغدونه ويمارسونه ممارسة دائبة صادقة. لو أتيج له أندية كثيرة كناديكم هذا لما اعتراني الجزع وغلبي الدع. ولا أقول ذلك عمالأة ونفاقاً، وإنما هو الحرص على تقدير الناس حق قدرهم. . .».

ثانياً: الإنسان حيوان مؤرخ

وبعد لا يعني هنا الدفاع عن التاريخ كعلم، فالحقيقة في التاريخ يجب إدراكها، ومن الممكن إدراكها، عن طريق جمع الوثائق ومقابلتها وعرضها على ميزان الفكر، وتعريضها للجرح والتعديل.

والذي يعني تأكيده الآن هو أن التجني على التاريخ لا يريحنا منه، لأنه في نفوسنا قبل أن يكون في الكتب التي نقرأها طوعاً، أو تفرض علينا بطريق التعليم المدرسي.

اللغة التي ننتق بها والنغم الذي نهتز لسماعه، والمنظر الذي يعجبنا، والعادات التي نتحكم فيها، وشكل الحكم الذي يسيّرنا، والثوب الذي نرتديه، والغذاء الذي نقتات به. . . كل ذلك تاريخ لأنه نتاج تفاعل الحاضر مع إرث الماضي. وما دام للمرء ذاكرة يستند إليها في سلوكه، فهو مؤرخ شاء أم أبى، والتاريخ هو عنصر التوازن في شخصيته ولعل من أبرز

صفات الإنسان أنه حيوان مؤرخ. وموضع الفرد من أسرته ورهطه ودولته وأمته، وموضعه في العالم إنما تحدده ظروف البيئة الزمنية التي وُجد فيها. ولذا فإن القومية هي ذاكرة قبل كل شيء، وبتعبير آخر إن التاريخ هو ذاكرة المجتمع.

حياتنا صيرورة مستمرة، هي نهر له نبع ومصب، ولا يمكن أن يستغني المصب عن المنبع. كل شيء في هذه الحياة هو تسلسل، ونحن مدفوعون بغرائزنا إلى تعليل الحوادث التي نشهدها أو تقع لنا بهذا التسلسل.

إن تعليل الحاضر، بل إن فهم مشاكل الحاضر منوط بملاحظات ما قبل الحاضر مباشرة، وما قبل الحاضر مباشرة هو التاريخ.

ثالثاً: التاريخ والقومية العربية

بعض المجددين منا يدعون إلى الثورة على التاريخ، وقطع جذور الماضي وبناء مستقبلنا الجديد على ركائز جديدة.

د. قسطنطين زريق في كتابه الرصين نحن والتاريخ.

حتى الثورة على التاريخ - إذا كان فيه ما يثار عليه - تقتضي أولاً معرفة ذلك التاريخ. أن أكثر المجددين تجرداً، وأشد الثائرين ثورة، لا قبل لهم بمحو الماضي، كل الماضي، بل لا مفر لهم من الاستناد إليه.

قد يظن أن الثورات هي فصل ما نحن فيه عمّا كنا عليه، والواقع هو العكس. ليست الثورة سوى نتيجة لتخمر طويل، فهي حلقة وصل لأنها في وقت واحد بداية ونهاية: نهاية عهد مذموم وبداية عهد مرجو فيه. ولولا العهد الماضي لما كانت الثورة ولما بدأ العهد الجديد.

لولا القيصريّة الروسيّة لما كانت البلشفية، وإذا أُحْي تاريخ القيصريّة، كانت جمهوريات الاتحاد السوفياتي لغزاً من الألغاز.

وفي تاريخ أمتنا، وفي تاريخ كل أمة، محامد ومثالب وليس دور المثالب بأقل شأنًا في عبرة التاريخ من الأجداد والمآثر.

لذكر الخصومات والمنازعات الحزبية والطائفية ضرورة، لبيان أثرها في تفكيك القوام العربي، وبالتالي دعوة إلى التنكب عنها في الحاضر والآتي.

معرفة التفرقة الغابرة بدء المسير على درب الوحدة العتيد.

إدراك عوامل التخلف التاريخيّة نقطة الانطلاق في التجديد.

وليس من دروس التاريخ الجهر في كل مناسبة بأن الاستعمار الأجنبي سبب تجزئتنا السياسية. لقد كان التفتت ثم كان الاستعمار. أو بالأحرى كان الاستعمار سبب التجزئة، فأدامها وثبتها وعمق جذورها.

ونحن نغالط في التاريخ حين ننسب ضعفنا وتخلفنا إلى المستعمرين الغاصبين. الحقيقة، أننا ضعفنا وتخلفنا فاستعمرونا، ثم أمعنوا في اضعافنا وصدونا عن التقدم.

تاريخ العرب سجل لانتصاراتهم ولتراخي عزائمهم والقومية العربية، المنطلقة اليوم على درب القمم، تعرف طريق النصر لأنها ذاقت قبل ذلك مرارة الهزيمة.

قصدت إلى القول بأن التاريخ القومي كل متكامل، فيجب أن لا تبتز منه صحائفه السود، وأن لا تصطنع فيه الأجداد وتضخم البطولات..

التاريخ هو قبل كل شيء مدرسة للصدق. وليس من القومية في قليل أو كثير بناء تلك القومية على أسس موهومة أو مفتعلة، والحقيقة هي دوماً أنفع للعبرة الوطنية من اختلاق الحقيقة.

والتاريخ العربي مزدحم بالآثر، وليس من ضرورة ملته بالأساطير. ومن الخطر على القومية العربية بالذات التعويض عن نقص الحاضر بأوهام الماضي.

رابعاً: تقديس أم تجديد؟

وإذا قلنا إن التاريخ القومي موضع عبء وأداة حفز وموئل اطمئنان، فإننا نقول في الوقت ذاته: قد يكون ذلك التاريخ خيرة تجميد، وعامل وقوف، ووسيلة حجر على القوى المتفتحة للخلق والابتكار..

عبادة الأجداد، وتقديس كل قديم، والحفاظ على معالم القرون الأولى في ظهيرة العصور الحديثة. كل ذلك قاد أمة الصين إلى الانهيار.

والواقع، إن في كل حضارة أسساً خالدة وأخرى زائلة، كما أثبت العالم برديف. والمهم في بناء القومية تمييز العمد الثابتة عن المظاهر المتغيرة.

وما يصح في النظم وأساليب الحياة يصح في الأشخاص.

ذلك أن التاريخ القومي كان، ويجب أن يكون على الدوام، كنزاً من التجارب المتجددة. كل كائن يتمثل أولاً ما صنع أسلافه، وهذا هو معنى التأهيل الاجتماعي بالتاريخ، ثم يبدأ هو رسالته كإنسان، فيضيف شيئاً جديداً إلى التراث القديم.

ولعل خير ما نستوحي من الماضي تلك الطاقة المعنوية التي دفعت المصلحين إلى الإصلاح والمجددين إلى التجديد. من أبطالنا الشجعان نستلهم شجاعته لا أساليبهم في الطعان.

ومن علمائنا الأفذاذ نستمد قدرتهم على البحث والغوص لا ما وصلوا إليه بالفعل .
من الماضين تبقى لنا حماسة نبيلة وهيجان خلاق .

ولا يعني الأديب الفرنسي «موريس بارا س» سوى ذلك حين يقول :

«إن من واجبا بل من ضروريات حياتنا أن نحب أمواتنا، فأية قوة تنبعث عنهم؟ أيها الأموات كم أنتم
أحياء!...» .

إن الفرد إذن هو امتداد لأمتة لا تكرر لها، وهو متضامن مع الأجداد على إتمام
مهمتهم لا على إعادة سيرتهم .

من الافتئات على التاريخ الزعم بأنه يتكرر بينما هو يتطور .

ومن الجهل باخضارة الوهم بأنها إعادة مستمرة، بينما هي خلق دائم لا يفتقر .
التاريخ، على رأي المؤرخ توينبي هو حضارة، لا أقل ولا أكثر. حضارة تنشأ عن تحدي البيئة
الطبيعية المستمرة للبشر، واضطلاع الأقلية المبدعة في الأمة برّد الفعل على ذلك التحدي .

الأساس أن تكون لدى طائفة من القوم عقدة نفسية تراكم التصميم وتحفز دوماً على
التجديد. وتفكك الحضارة حتماً حين تفتقد الأقلية المبدعة وتبقى تحديات الطبيعة دون ردود
فعل .

وبالاستناد إلى هذه الحقائق الواضحة يستنتج توينبي دستور ضعف الأمم، فيقرر أن
الغزو من الخارج لا ينال من الأمة إذا كانت حضارتها مستمرة في النمو، والحضارة تزول
بالانتحار ولا تزول بالقتل .

خامساً: قومية أم أممية؟

والحضارة أوسع نطاقاً من القومية، كما ان اشعاع الشمس أبعد مدى من الشمس .
وإذا كانت القومية لا تتعارض مع تبادل الحضارات أو تلاقيها، فإنها تأبى أن تحل الأممية
السياسية محل الحضارة الإنسانية .

إن من هيات التاريخ لنا إقامته البراهين تلو البراهين على أن الصلة القومية كانت ولا
تزال أثبت ظاهرة اجتماعية .

منذ القديم ظهر عند الإنسان النزوع إلى العالمية سواء كان ذلك في المجال الحضاري
والديني أم في الميدان السياسي . قامت الامبراطوريات في كل مكان على الأرض، تسلطت
دول على دول وشعوب على شعوب، فماذا كانت النهاية؟

في كل مرة كانت الغلبة للقومية لا للعالمية السياسية .

زالت من الوجود امبراطوريات الحثّ والفراعنة والفرس والمكدونيين والرومان والبيزنطيين والترك. ودالت امبراطوريات شارلمان وشارلكان و نابليون وهتلر وموسوليني . وستنقرض امبراطوريات مكملان وديغول دون ظل من الشك .

ماذا بقي من جميع أشكال الحكم الأهمية؟ لا شيء . لأنها ارتباط صناعي موقوت يفرض من الخارج، بينما القومية ارتباط طبيعي دائم ينبع من الداخل .

الإنسانية العالمية لن تكون شيئاً إلا إذا كانت على أساس التوازن القومي والتعاون الحضاري، أي التعايش الايجابي . ذلك أن القومية محبة والإنسانية صداقة والأهمية فرض مشيئة .

والذين يتوهمون أن إذكاء القوميات يزحزح أركان السلم العالمي هم مغالطون، لأنهم يعرفون أكيد المعرفة، أن السلم العالمي مزحزح الأركان بسبب إذلال القوميات . والمشفقون على الإنسانية الذين يتمنون نسيان التاريخ، لينسوا البشرية أحقادها ويمهدوا للصلح بين شعوبها، واهمون أيضاً، لأن الذي يزيل الأحقاد هو التعرف على أسبابها، والتاريخ هو سبيل ذلك . التاريخ وحده يكشف السوابق المرضية للإنسانية المريضة، وبذلك يعد التشخيص ويوجه إلى الدواء .

إنني مع القائلين بأن التاريخ القومي المدون لدى جميع أمم الأرض لا يساعد على إرساء الأخوة الدولية، لأنه مدوّن على شكل وحيد الطرف، يكال فيه المجد كيلاً للأصحاب، وتجمع الذنوب والسيئات في كفة الخصوم والأغيار . هذا صحيح . ولكن ذلك تسميم تاريخي وليس بتاريخ . والسبيل إلى ترسيخ المناعة ضد هذا النوع من التضليل هو أن يقوى الوجدان التاريخي عند المؤرخين .

سادساً: ثالثاً التاريخ

وفي الحق أن التاريخ ثلاثي المعنى: هو أولاً مجرى الأحداث بالذات، وهو ثانياً تدوين تلك الأحداث، وهو أخيراً اجتلاء معناها وكشف آثارها في مصير الناس .

ونحن، بالبداهة، لا نستطيع تبديل مسار التاريخ في الماضي، ولا نملك أن نفرض سلوكاً معيناً على من فات من الغابرين . وحين ندون هذا السلوك وذلك المسير تقتضينا رجولة الأمانة أن نتقيد بالحقيقة . ولا بد في التدوين من اصطفاء . وقاعدة الاصطفاء اختيار الأحداث ذات الأثر في حياة القوم والبشرية .

وقد درجت في أيامنا هذه تعابير جاهزة تدعو إلى الالتزام في الأدب والفن، وفي العلم والتاريخ وجميع صنوف المعرفة والابداع .

والداعون إلى الالتزام يعنون به استجابة المفكر والعالم لضرورات مجتمعه، والمشاركة في تسديده وتجديده والنهوض به . ولا اعتراض لي على الالتزام من حيث المبدأ، بل قد أكون من

أوفى مؤيديه، ولكنني في تدوين التاريخ على وجه التخصيص لا أرى في الالتزام شيئاً آخر غير التزام الحياء والنزاهة.

أما الانتفاع بالتاريخ في أغراض التوجيه القومي والاجتماعي، وفي تمريس النفوس بالحرية ودفعها إلى التمرد على الظلم والاستعباد، وفي غير ذلك من صور النبل والفضيلة، فهذا هو الوجه الثالث من التاريخ، أعني بذلك تفسيره وتخطيط محصلته وتكثيف عبره والسمو من جزئياته إلى مغزاه الكلي الشامل، على نحو ما صنعه ابن خلدون في مقدمة تاريخه، وعلى نهج من تبعه في ذلك من الغربيين كشينجلر وبرديف وتوينبي وكارل ياسبرز وغيرهم.

هذه مرحلة مغايرة لمرحلة التدوين. في التدوين التقاط أمين لمحصل الزمان بمثاليه ومخامده، أما المرحلة اللاحقة ففيها حكم على هذا المحصول وتقويم له وتفريق بين ثمراته الناضجة والفتحة. ومآل هذا كله انتقاء بذور جيدة لمحصل جديد معجب.

فإذا كنا لا نستطيع تبديل التاريخ في ماضيه فنحن بكل تأكيد نستطيع التحكم في آتیه، مستخدمين ذلك الماضي بالذات.

إن هذا الوجه الأخير من ثلوث التاريخ هو أجدرها بالاهتمام وألصقها بمفهومه الأصيل. فلا جدال أن القیم في التاريخ هو عصارته لا عصوره، وحديثه لا حوادثه، وعواقبه لا تعاقبه. والتاريخ في تجاهه التركيبي هذا، المتجرد عن الزمان والمكان، يلتقي بعض الطريق مع علم الاجتماع.

هذا المنهج الاستقرائي يرسم سبيلي في الشطر الثاني من هذا البحث.

سابعاً: التجربة اللاتاريخية قبل الإنسان

استميج المؤرخين العفو إذا بدأت التاريخ قبل التاريخ، وجمعت الأضواء على البشر الأوائل، بل والعضويات القديمة، لأن عناصر القومية والإنسانية تكاد تكون ازلية الميلاذ.

إن ما نسميه عرفاً التاريخ لا يتجاوز في المدى خمسة آلاف سنة، ثلاثة آلاف منها سابقة للميلاذ، وما قبل ذلك ضباب كثيف، من وجهة نظر المؤرخين الوثائقيين على الأقل.

وتحدد التوراة عمر الأرض من لدن خلق آدم إلى آخر الدهر بستة آلاف سنة، وانتقل ذلك إلى تراثنا العربي، فأفاض الطبري مثلاً في روايته والتدليل عليه. وإذا تحققت تلك النبوءة تكون الحقبة التاريخية كلها متناهية القصر بالنسبة إلى مئات الألوف من السنين التي استغرقتها لزمان ما قبل التاريخ.

وحياة البشر قبل بدء التاريخ تعتبر وجيزة أيضاً إذا قيسست بعمر الحياة العضوية - حياة النبات والحيوان - التي دامت نصف مليار سنة قبل خلق الإنسان. نصف مليار سنة، هل لها محصول بالنسبة إلينا؟ لا شك. هذه القواقع المتحجرة والهياكل المنطمرة، والنباتات المتفحمة،

الراقدة اليوم في الأعماق تحت أقدامنا على شكل جماعات متميزة كانت تنبض بالحياة في يومٍ ما. وكان بين القوقعة ومثلاثها، والسمة واضرابها، والغصن واشباهه، كان هنالك ما يصح أن نسميه بالتجاذب الاجتماعي . . .

كل بيئة لها مجموعة تتبعها، فلا وجود للكائن المعزول، ولا بقاء لمن يخرج عن المجموع. بيئة، تماثل النوع، حياة مشتركة. الا يكفي كل هذا لأن نتكلم عن وجود قومية متميزة لكل طائفة من جماعة النبات والحيوان؟! .

علماء الاجتماع الحيواني والنباتي يؤكدون ذلك. ومن المشاهد أن الأمر باق إلى اليوم. إلى اليوم للنحل قومية، كما للنمل والفيلة، ولأشجار النخيل قومية، كما للورود والرياحين. الفيل الأسير في حديقة الحيوان يرمضه الحنين إلى أهله، والسنبلة الشاردة تذوي في حقول البقول والخضراوات. .

قد يقال: ليس في الأمر أكثر من ارتباط بأجواء مادية. ليكن. أليس حب الوطن في الأصل ارتباطاً بجو وأرض؟ ذلكم درس عظيم من دروس التجربة اللاتاريخية السابقة للإنسان.

ثامناً: التجربة اللاتاريخية للإنسان

ثم كان البشر على الأرض. ولسنا نعرف شيئاً محققاً عن طفولة الإنسان الأولى. هل درج في عش واحد ثم انساح انساله في طول الدنيا وعرضها، أم كان لكل بقعة من الأرض آدمها الخاص بها؟

العلماء يميلون مع أبي العلاء حين يقول:

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم.

والعلماء يميلون أيضاً إلى الظن بأن نشأة البشر متعددة لا متوحدة. ولا يعنينا الخوض في صحة هذه المزاعم أو بطلانها، وإنما يعنينا الوقوف على أحوال الأجداد لنزن ما أبقوا للاحفاد.

وبقليل من التبصر نجد أن الحياة قبل بدء التاريخ مذهلة الغنى بالعبر والمفاهيم. من ذلك:

١ - إن الإنسان منذ وجد، شعر بالشبه بينه وبين مثيله الإنسان وبالفرق الضخمة التي تميزهما عن الحيوان.

فكانت هنالك معيشة متضامنة بين جماعات الناس ضد طوائف الحيوان وعناصر البيئة الطبيعية. هذه الحقيقة التي آمن بها الإنسان الأول هي التفسير العقلي لما ورد في الكتب

المقدسة وقبل الكتب المقدسة عن قصة الخليقة: الإنسان أخ للإنسان لأنها يفترقان عن الحيوان، آدم وحواء رمز للمجتمع الإنساني في تباينه الكلي عن الزمر الحية الأخرى.

٢ - مهما تعمقنا في أعوار ما قبل التاريخ نجد فروقاً ظاهرة في السلالات، بيضاء وصفراء وسوداء، ذات رؤوس عريضة أو مستطيلة. غير أنه منذ ذلك الزمن السحيق تفاعلت السلالات وانتشرت التصلبات بالتزاوج والمهجرات. فما يكاد يطل وجه التاريخ حتى تكون قصة العرق الخالص اسطورة لا وجود لها في الواقع إلا كحالات نموذجية.

وهكذا تكون ادوار ما قبل التاريخ قد حررت الإنسان من تركيز العيش المشترك على الخصائص البيولوجية الواحدة.

٣ - وقد حررته أيضاً بعض الشيء من عبودية المحيط. بدأت آلة عقله بالدوران فاستخدم الخشب وصقل الحجر واذاب المعادن، وغالب الطبيعة وبدأ ينقل من قيداها. ومآل ذلك انه أصبح من معاني الوطن والقومية منذ ذلك الزمن الأبعد، شعورياً أو لا شعورياً: عصبية الجهود المشتركة لقهر الطبيعة. وهل يعني هذا شيئاً آخر غير الحضارة أو الثقافة بمعناها الأوسع؟

فما لا ارتياب فيه أن أول حرفة للإنسان كانت سلبية، تقتصر على التبيد والإتلاف: إتلاف رأس مال الطبيعة بقطف ثمرها وحرق شجرها وقتل حيوانها. لكنه انتقل بعد دأب صبور إلى مرحلة إيجابية، وهي مرحلة الإستثمار، بإغناء الطبيعة عن طريق تربية الأنعام وزرع الأرض والعيش من ريع رأس المال، لا من استهلاكه.

خطوة عملاقة كانت إذن الخطوة التي جازها إنسان ما قبل التاريخ على درب الحضارة. وكان لنا في هذه الخطوة تعريف سليم للقومية: هي «المشاركة في الخلق والإبداع للنهوض بمستوى العيش». فإذا استمرت هذه الجهود المشتركة تثمر أجيالاً وأجيالاً يتحصل من ذلك تاريخ طويل، تاريخ العرق المشترك والظفر المشترك. ولا شيء أثنى من ذلك في توثيق العرى القومية.

٤ - تلك الحضارة الحابية عند اللاتاريخيين كان لها مقوم آخر: هو الشعور الغيبي ومظاهره الخارجية.

نحن قد نجهل الأساسي عن عقيدة أجدادنا الأول، لكننا نقدر استجاباتهم لأفاق ما وراء الطبيعية، واستكانتهم للسحر واطمئنانهم إلى الطلاسم والتعاويد، وتصورهم لنشأة الكون ونظامه.

إننا لا نعدم حجة للحدس بأن التدين على شكل ما عريق في الإنسان. وإلا فلمن أهدى إنسان المغاور تلك الصور الفنية الرائعة التي بقيت منقوشة على الجدران إلى اليوم؟

الفن في خدمة الدين. كان هذا شعار الإنسانية الأول، وظل شعارها حتى بداية العصور الحاضرة. ومقطع أفقي للزمان قد يغني أحياناً كثيرة عن مقطع طولاني له، أعني أن

قياس الأحوال الغابرة بما يماثلها من الأحوال المشاهدة من شأنه الوصول إلى اجتلاء الماضي .
والجماعات المتخلفة اليوم شأنها شأن المجتمعات الراقية، تنتظمها مقدسات ومحرمات
وتصورات غيبية توجه السلوك الجماعي وتفرض قانونها على الأفراد .

وسواء عبد الناس الشجر أم النبع، العاصفة أم البحر، الشمس أم القمر، أم تساموا
إلى موجدتها، فإن المصدر واحد والغرض واحد . شعور بالضعف أمام القوى الكونية، وعجز
عن تفهم الذات المعقدة إلا بإرجاعها إلى القوى الباردة القديرة، وانصهار للأفراد في خشوع
جماعي يوحد المشاعر والمصائر ويستدر الخيرات ويدبر المكاره . ولسنا نعرض هنا لأمر الدين
انسياقاً مع فلسفة اللسان، وإنما لأن الدين، أي دين، كان عنصراً هاماً في العملية القومية
والإنسانية .

وقد لاحظ «برغسون» تلازم الديانة مع المجتمعات جميعها دون استثناء، وتساءل:
كيف يطرد ذلك مع نحو العقل البشري؟ وهو يجيب: إن الديانة هي ضرورة حيوية، بل هي
ملازمة للحياة نفسها، إنها جزء من «النزوع الحيوي» . ذلك ان الحيوان ينقاد اجتماعياً بغريزته
وحدها، اما الإنسان فينقاد بعقله . وتحشى الحياة أن ينحرف العقل إلى النوازع الفردية فيعطل
المجتمع أو يعوق مسيره، ولذلك كانت الديانة رادعة للعقل، رادة له إلى الطريق الاجتماعي .

هذه «الديانة الساكنة» طبيعة مركبة في النفس تؤدي وظيفة اجتماعية وقد خلقت حين
خلق العقل ولا بد أن تلازمه دائماً .

ويقول «برغسون» أيضاً: «إن الإنسان، كل إنسان، قد يشك في كل شيء إلا في
الموت، وحين يضع الموت المؤكد نصب عينه قد تفرق فيه دفقة الحياة وتخور عنده عزيمة البقاء .
وظيفة الديانة أن تسمو به إلى آفاق خلافة حافزة، آفاق الحياة الثانية» .

لا شك إذن أن الإنسان حيوان متدين، ولذا فإن الوظيفة التقديسية عنده وظيفة أزلية .
والتجربة الإنسانية السابقة للتاريخ كانت حتماً متدبنة قبل كل شيء، متدبنة بأي شيء .

إن القصص الطريفة المحبوكة التي بقيت لنا من بداية عهد التاريخ، والتي تعلق الكون
وما فيه، فتزوج من تزوج من الكواكب مع الريح أو الماء أو الفضاء، وتفرق من تفرق، وفي
كل مرة تنفلق البيضة عن إله، إله حرب أو إله حب . إن كل هذه المجموعة من التصورات
العلوية لا يمكن أن تنشأ في يوم واحد، يوم عرف البشر الكتابة ودونوا التاريخ . ولا بد أنها
وليدة تخمر طويلة في روع البشر السابقين ليوم التاريخ .

وحتى الشك في الدين هو في النتيجة نوع من التدين، لأنه في غالب الأمر محاولة
لتعويض آلهة بالهة أشد، والوصول من ذلك إلى الإله أقوى الأقوياء .

نستشف ذلك في عصور التاريخ، من حيرة ابراهيم التي قصها علينا القرآن الكريم في
سورة الأنعام: «فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين . فلما رأى القمر

بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدي ربي لأكونن من الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون ﴿١﴾ .

أعود إلى إنسان ما قبل التاريخ لأقول مرة أخرى انه كان شاعراً بإنسانيته، ينتسب إلى مجموعة من الأقران يستغلون بقعة واحدة من الأرض ويؤمنون بقوى واحدة في السماء ويتعاونون فيما بينهم على مقارعة الطبيعة في عتوها والكاسر من الحيوان في غائلته، أتراني أسرفت في التمدح به، إنسان ما قبل التاريخ، ونسبت إليه ما لم يتوافر فيه؟

الأمر الذي لا شك فيه هو انه تميز عن الحيوان منذ البداية، فتعامل الرجل مع جاره الرجل واشتركا معاً في مهمة الحياة دون أن تفسد بينهما غيرة الجنس والرغبة في الأنثى . والقطيع الحيواني على غريزته الاجتماعية لا يستطيع ذلك، ويكاد يتناثر تماسكه الجماعي في موسم الشوق إلى الجنس الآخر.

٥ - قد أحرزت عن عمد العنصر المفروض بالبداهة، وهو عنصر التفاهم بالأصوات، أعني اللغة، فاللغة منضافة إلى الحركة العضلية، تكمل طقوس العبادة سواء كانت صراحاً مدوياً أم ترانيم أم تمتمات، وباللغة يتم الجهد المشترك سواء كانت أصواتاً بسيطة معبرة أم تراكيب طويلة معقدة . وإذا كان الماضي يقاس بالحاضر، فبشر ما قبل التاريخ، كالبدايين في مجاهل افريقيا اليوم، كانوا يتكلمون لهجات لا تحصى كل لهجة تعين حدود قومية من القوميات .

وانه لمن العسير أن نوازن بين ركائز الاجتماع في بذوره الأولى، وان نعطي الوزن الأوفى لعنصر ما قبل آخر في نشأة الجماعة اللاتاريخية . هل هو التساند في تأمين الغذاء والكساء والمأوى، أم التعارف بالأصوات، أم التآلف في ظل المقدسات؟ الحق انها كلها عناصر ذات وزن، ثم انها متداخلة متشابكة . والعنصر المادي ليس أخفها . وبهذا الوجه يجب أن نفهم ابن خلدون حين يقول:

«إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، وابتداء بما هو ضروري منه» . . .

لعلنا قد ورثنا، دون أن ندري، الكثير الكثير عن الذين لم يخلدهم التاريخ، ورثنا عنهم هيكل البناء الذي ستسبغ عليه الأزمان المقبلة الطلاء الخارجي، وتوسع أو تضيق من حجراته وتزودها ببعض الأثاث الجديد، فلنقوم الآن ما ترك لنا المؤرخون .

تاسعاً: الدولة والقومية في فجر التاريخ

ولست أزعم أن أقوام ما قبل التاريخ قد عبرت كلها باب التاريخ، وحملت معها رصيدها الاجتماعي . فالواقع أن بعض السلالات التاريخية قد باد، وبعض الجماعات انفرط

(١) القرآن الكريم، «سورة الأنعام»، الآيات ٧٦ - ٧٨ .

عقدتها، وأكثرها قد نزع عن مهده الأصيل، وجرى على سطح الأرض توزيع جديد للبشر بفعل الهجرات الجماعية التالية لتبدل المناخ.

إلا أن الجماعات التاريخية لم تلد من العماء، أقصد أنها لم تتكون عن غير أجداد، ومع إرثها العضوي اللاتاريخي أخذت المكتسبات والمقومات المتحصلة في الدهر السحيق.

كان هنالك إذن مرور اجتماعي إلى التاريخ.

وإذا رجعنا إلى القليل الذي جاد به علينا علماء التاريخ عن أحوال الدول الأولى، وجدنا في قصة القومية والإنسانية بعض الجديد في التفرعات والتفاصيل، وفي بلورة عدد من المظاهر، كانت سديمية من قبل.

من ذلك :

١ - إن الدول المنظمة أصبح لها أرض معينة ذات حدود بينة لها صفة القدسية، وبتعبير آخر، إن الجماعات المتنقلة لم تكن تمنح أرض الوطن المعنى العميق الذي أصبح له في نفوس الجماعات الثابتة. فالوطن - بمعناه الترابي، ومن حيث هو مستقر للقومية - أصبح في المكانة بمنزلة العبادة، وبمرتبة لغة التخاطب وتراث الحضارة.

وقد ذهبت بعض الدول في حماية حدودها إلى حد إقامة الأسوار المنيعة في الجهات التي تخشى منها زحف القوميات الأخرى عليها، كسور الصين الكبير والسور الشرقي لدلتا النيل.

٢ - ازدادت فاعلية اللغة في الترابط القومي باكتشاف الكتابة، وبالتالي تسجيل المشاعر والتقاليد الجماعية بالحروف اضافة إلى الأصوات والنقوش والتماثيل.

٣ - انصهرت الديانة في الدولة، وأصبح لكل مجتمع مستقل دين قومي مستقل إلى جانب اللغة القومية. حتى ليصح القول بأن تاريخ الشعوب القديمة كلها ليس إلا تاريخ ديانات تلك الشعوب.

وجاءت الكتابة عوناً على دمج عامل اللغة بعامل العبادة، فظهرت الكتب القومية المقدسة كالفيديا عند الهنود والافستا في إيران، والتوراة عند العبرانيين.

ولا بد أن نترث بعض التريث عند ظاهرة انصهار الدين في الدولة، لأن هذه الظاهرة ستخطط تاريخ القوميات الزمن الأطول.

قلنا إن الإنسان حيوان متدين منذ البدء، وهو حيوان سياسي منذ البدء أيضاً، ومنذ أعرق الأزمان عراقه نجد التضافر بين الدين والحكم.

خطان برزا منذ الخفقة الأولى في حياة البشر: خط الانتقال في التماسك الاجتماعي من الأسرة إلى القبيلة والرهط، فدولة المدينة ثم دولة الأمة. وخط الانتقال من العبادة القبلية والوطنية، إلى عبادة الأرباب المحلية، ثم إلى عبادة الرب أو الأرباب القوميين.

خطان متوازيان في كل منهما نزعة إلى التعميم والتوحيد. ولكنها التقياً بعد قليل وشكلاً خطأً واحداً.

قد لا يمكن أن نفتتح بنظرية التعاقد الاجتماعي التي ركبها روسو وغيره من الفلاسفة، وجعلوا فيها نشأة الحكومات الأولى من صنع الاتفاق الطوعي بين الناس. على أن ظلاً من حقيقة يتبقى لهذا الغرض.

في عصور الإنسانية المبتدئة قدس البشر القوى العجيبة الخارقة في الكون. وكل إنسان تميز بالقدرة العضلية والقوة البدنية والشجاعة في قهر الحيوان المفترس والمهارة في اصطاد القوت، هابه الآخرون وأطاعوه وأحاطوه بمظاهر التجارة ومراسم التبجيل.

في القديم واءم الادميون بين السحرة والحكام، بين القوة الغيبية والقوة الإنسانية وجمعوا بينهما، فصنعوا للحكام الأقوياء نسباً إلهياً، أو على الأقل توهموا فيهم تجسيد الأرباب على الأرض.

وعندما تسمو المدارك البشرية ويزه الناس آلهتهم عن التجسيد، يبتكر الحكام شكلاً آخر من أشكال التأليه ليربطوا دوماً بين الدين والدولة، فيطلعون على رعاياهم بنظرية الحق الإلهي، التي تجعل من الملوك طائفة اختارها الله لتنفيذ أوامره واقامة شعائره. منذ بزغ التاريخ، أتحد التاج والقلنسوة، في أذهان الناس وفي نفوسهم، وارتبط الصوخان بالطيلسان.

وسنرى بعد قليل كيف ينفصم هذا الزواج في بعض البلدان خلال العصور الحديثة.

٤ - كان من نتائج الثنائية المدنية والروحية في قوام الحكم، انه تجمع حول الحاكم نفران من الناس: المحاربون الأقوياء الذين يشدون حكمه بالسيف، وسدنة الدين الذين يآزرونه بالصلاة. النبلاء من جهة والكهنوت من جهة. ومهمة سائر أفراد الأمة العمل لإعالة المحاربين والمصلين. نوع من تقسيم العمل في المجتمعات الأولى. وفي كل ذلك كان هنالك تطابق تام بين الدولة والأمة أو الشعب. وحين تعمل الديمقراطية الحديثة على فصل الدين عن الدولة تعمل في الوقت نفسه على إلغاء ما كان تابعاً لذلك، أي نظام الطبقات.

عاشراً: النزعة العالمية والامبراطوريات الأولى

ولأمر ما لم يستغرق عهد الدول الأولى زمناً طويلاً من عمر التاريخ. ومنذ الألف الثالث قبل الميلاد - بل وقبل ذلك - عم الدنيا نظام الامبراطوريات.

ولقد ذكرت عن أقوام ما قبل التاريخ انهم مروا من مرحلة التبديد إلى مرحلة الاستئثار في انتفاعهم بالطبيعة، أما أقوام التاريخ فقد دخلوا في مرحلة ثالثة، وهي استثمار شعب لشعب، أي الاستعمار.

ولا بد أن نتساءل لماذا تسيطر دولة على أخرى؟ هل السبب ما دعاه الفلاسفة: النزوع إلى العالمية أي استمرار نزعة التعميم والتوحيد؟ أو حرص الأقوياء على افادة الضعفاء بنعم المدنية؟ أم لسبب هو المجد وحب المغامرة عند الحكام؟ أم أخيراً الرغبة الملحة في السيطرة على موارد جديدة؟ لنترك الاجابة للتاريخ .

الفيلسوف الإنساني أرسطو ينصح الاسكندر بتوحيد العالم ونشر آلاء الحضارة الهيلينية فيه، وقد يكون المعلم الأول مدفوعاً بعامل النزوع إلى العالمية الإنسانية، أما الاسكندر فإنه يتخذ من ذلك ذريعة لإرضاء حاجات التوسع عند الاغريق المحصورين في رقعة جبلية ضيقة. والخبثيون في هضابهم القاحلة كانوا ينظرون إلى الغلات الزراعية الوفيرة عندما عزموا على الهبوط نحو بلاد الهلال الخصيب. والفراعنة لم يكن الهدف من بعوثهم العسكرية إلى الشام غير الخشب والماعز والغنم ودنان الزيت والخمر، والفضة والحديد والجلود وما شابه ذلك. وقد تبدو لدى الفاتحين رغبة في نشر لغة أو تعميم دين أو بسط الرخاء والأمن. الاسكندر بذر المستوطنين المقدونيين في المدن الكثيرة التي أنشأها، لكنه لم يكن يرمي من وراء ذلك إلا امتصاص قومية السكان المحكومين. وقد فشل في ذلك. والفرعون امنحوتب الرابع بذل ديانة أجداده، ونبد الإله القومي آمون وأحلّ محله إلهاً أضفى عليه صفة العالمية وهو آتون، وانتسب إليه فدعا نفسه اخناتون وكان يقصد عن طريق الدين إلى توطيد حكمه في الامبراطورية المصرية الواسعة. والرومان جعلوا شعارهم في الفتح والتوسع: السلم العالمي. السلم العالمي بقيادتهم ولنفتعتهم وحدهم.

يصف المؤرخ الروماني «أرستيد» ذلك السلم الروماني لمواطنيه فيقول لهم: «من كافة جهات الأرض تحمل إليكم منتوجات كل موسم. وإذا رغبت في مشاهدة هذه المنتوجات ينبغي أن تطوفوا حول العالم أو تقيموا في روما. أنكم واجدون في روما، كل آونة وبمقادير وفيرة، جميع ماتجود به الطبيعة أو تخلفه الصناعة لدى شعوب العالم أجمع. ففي كل فصل من السنة ترسو السفن على أرصفة التير حاملة لروما من السلع ما يجعلها سوق الدنيا، إن تمار الهند وبلاد العرب السعيدة لغزيرة عندكم حتى يظن انها قطفت كلها لكم. وإذا شاء الهنود والعرب اقتناء منتوجات أرضهم وجب عليهم أن يجلبوها من لديكم. . .» .

إن النزوع إلى العالمية قد أخذ في ظل الامبراطوريات القديمة شكل المتسلط بالقوة، لإرضاء مطامع اقتصادية محض، وهو عين الشكل الذي يتخذه الاستعمار الحديث.

ولعلنا نصدق فلاسفة النزوع إلى العالمية الإنسانية حين نقرأ صفحة أخرى من صفحات التاريخ القديم، تلك الصفحة التي سهاها «كارل ياسبرز»: «العهد المحوري للتاريخ» .

حول القرن الخامس قبل الميلاد تفتحت في بقع عديدة من العالم باقة من الفلاسفة والمصلحين، أرادوا تعميم إنسانية الإنسان وتحرير البشرية من الشرور والآثام. وضم هذا العهد المحوري امثال كونفوشيوس ولاوتسه في الصين، وبودا في الهند. وزرادشت في فارس، وهوميروس وافلاطون وغيرهما في بلاد اليونان.

حادي عشر: التجربة المسيحية

والتجربة المسيحية في عهدها الأولى مثال رائع على النزوع الإنساني إلى العالمية.

انتشرت المسيحية دون تسلط، بل قامت ضد التسلط، وقدمت الشهداء على مذبح الإيمان الخالص. وطالما لم تحاول امتصاص القوميات تقبلتها تلك القوميات بصدر مفتوح. وبتعبير أصح تخلت الشعوب عن دياناتها السابقة بدافع النزوع إلى التوحيد، ولكنها لم تتخل بأية حال عن لغاتها. ثم ماذا حدث؟

حدث أن الملوك بنوا المسيحية، كما بنوا الديانات الأخرى من قبل، وقرنوها بحكمهم، وجعلوا منها آلة للتسلط الداخلي والخارجي.

مثال واحد استمدته من «جان دوشه» في كتابه الطريف تاريخ فرنسا كما قصته جوليت، يقول: «آلى الملك شارلمان أن يدخل السكسونيين في نعمة المسيحية، فخصهم بأربعة وثلاثين حملة عسكرية. واني لانسأل فيها إذا كان قد اراد اخضاعهم من أجل تعميدهم أم تجميدهم من أجل اخضاعهم؟ والذي حدث أنه اردف بجيشه ما استطاع حشده من القساوسة والرهبان ليجعلوا نيره أقل مرارة...».

وحدث أيضاً أنه حين جرب الأباطرة والملوك قهر القوميات باسم الدين المسيحي، ثارت القوميات باسم الدين أيضاً، وحاربت المتسلطين بسلاحهم. على هذا الوجه يفهم التاريخ الهرطقات والبدع التي انتشرت في كل مكان من الامبراطورية البيزنطية، لهذا الغرض القومي كافح أريوس ونسطور ويعقوب البرادعي وعشرات غيرهم، لا لاختلافهم مع القياصرة على قضايا ناسوت ولاهوت...

والبروتستانتية في ألمانيا وسويسرا وبريطانيا وغيرها من بلدان أوروبا، هل كانت في حقيقتها شيئاً آخر غير التعبير عن قومية الشعوب ورفض انصهارها في الروح اللاتينية؟

ثم إن الكنيسة المسيحية، بالإضافة إلى تعضيدها الملوك على الشعوب أصبحت تنعم بثروات ضخمة، وتملك الأرضين الواسعة ويعيش سدنتها معيشة الأمراء المترفين.

لكل ذلك تكوّن رأي عام لا يدافع، يطالب بفصل الدين عن الدولة، ويعني هذا انزال العبادة إلى المرتبة الفردية في التكوين القومي، وتجريد الحكومات من قوة الدين. والثورات الديمقراطية هي التي حققت هذا التبديل. وفي حصر الدين في نفوس الأفراد صيانة له من عبث الحكومات.

ثاني عشر: التجربة الإسلامية

والإسلام أيضاً يمثل النزوع العالمي الإنساني بأجل معانيه. وذلك لأنه دعوة خالصة إلى التوحيد، فهل انتشر الإسلام بالقوة وعلى جدث القوميات؟
قيل ذلك.

ولكن عملية حسابية بسيطة تبطل هذا الزعم..

عدد المسلمين في العالم اليوم نحو ٤٠٠ مليون، كم منهم اعتنق اجدادهم الإسلام بحكم الفتح والاستيلاء؟

هل حكم العرب المسلمون اندونيسيا وسيلان والملايو والهند الصينية وبورما وسيام وافريقيا السوداء؟

هل دخلوا فاتحين إلى الصين؟ هل كان لفتوحاتهم مدى يذكر في الهند والباكستان؟

إذا أحصينا سكان هذه البلاد نجد أنهم لا يقلون عن ثلثي مسلمي العالم.

ومن الحقيقة التاريخية ان الإسلام قد لقي النجاح الكامل من حيث هو دعوة روحية، ولكنه لم ينشر القومية العربية في إيران وأفغانستان وتركيا والقوقاز وأذربيجان وبلاد التركمان والأوزبك والقرغيز والكثير من البلاد الأخرى ذات القوميات الراسخة.

فلماذا نجح الإسلام دينياً وقومياً في حدود الوطن العربي القائم اليوم؟

لنذكر أولاً أنه لم يجرب شعوب هذه المنطقة وإنما حارب حكاهم، البيزنطيين الغرباء.

ولنذكر ثانياً أن أقوام المنطقة قد تلقوا المسلمين كمتقدين لا كفاتحين.

ولنذكر أخيراً أن الاتصال الثقافي والاجتماعي كان موجوداً بالفعل بين العرب وأولئك الشعوب قبل الإسلام.

لهذه الأسباب نجحت هنا الدعوة العربية في كنف الدعوة الإسلامية.

وقد تجنب الإسلام في بنيته الأصيلة أن يفسح المجال لاستغلال الدين من قبل كهانه، فلم يخلق طبقة كهان.

وحل بالإسلام ما حل بالمسيحية. حاول الأتراك باسمه أن يقتلوا القوميات، فقتلتهم القوميات في النهاية. واصطنعوا طائفة من المسلمين على شكل اكليروس، فكان أن نفر الناس من حكمهم لهذا السبب أيضاً، فطالبوا بفصل الدين عن الدولة ليتها لهم محاربة الدولة مع الحفاظ على قدسية الدين.

ثالث عشر: الديمقراطية والاستعمار والأمية الجديدة

ليس لي أن أحتتم هذا المقال، دون أن أرسل بعض السهام المسمومة إلى هذا الضرب من الديمقراطية الحديثة التي تقصم ظهور الشعوب بوقر استعمارها. لم هذا التلازم بين الديمقراطية والتسلط؟

مع نشأة النظام البرلماني في انكلترا بدأ استعمار الهند. والملك الديمقراطي الفرنسي لويس فيليب أرسل حملته المشؤومة على الجزائر العربية، ومن قبله نادى الثورة الفرنسية

بالحرية والإخاء والمساواة، وعانت في أوروبا، وانتهت ممالك وأذلت قوميات، ومن بعد ذلك أمعنت الجمهورية الثالثة والرابعة والخامسة في سفك دماء الشعوب واغتصاب قوتها. . .

هل كل ذلك أيضاً تطبيق لمبدأ الوحدة والشمول؟ . .

نعم، شمول الجشع ووحدة النهب والتدمير.

الديمقراطية في بلادها أطلقت العنان للطاقت الشعبية المكبوتة ثم عجزت عن ضبطها، فشقت لها أافية نحو الاستعمار. خشيت الديمقراطية على نفسها من الديمقراطية فألقتها عن نفسها بغيرها.

وشكل آخر للديمقراطية يحمل لواء الأمية.

بدلاً من قومية اللغة والحضارة والدين، يريد أن يخلق رابطة الصراع بين الطبقات في جميع القوميات. من رابطة الصراع وحدها يحاول أن يقيم مجتمعاً عالمياً متزناً متحاباً مترابطاً، فماذا صنع؟ لم يستطع اقتحام حصون القوميات فدار حولها.

تبنت بعض الحكومات - ولا أقول الأمم بل ولا الدول - العقيدة الشيوعية، ولكنها اضطرت أن تضعها تحت ابط قوميتها. البولونيون لا يزالون يعترفون ببولونيتهم وبالتالي لا يزالون يحرصون على الاستقلال، وكذلك الهنغاريون والرومانيون واليوغسلاف والصينيون.

وفي الاتحاد السوفياتي قومية روسية راسخة مهيمنة، تفرض سلطانها على مائة وثمانين قومية أخرى، تماماً كما كان الأمر في عهد القيصرية. ولا عبرة بوجود المجالس والجمهوريات إذا كان الوعي القيادي يتنزل على الروسيين وحدهم وباللغة الروسية وحدها.

رابع عشر: الدولة والأمة والتراث الاجتماعي

في آخر مؤلف لساطع الحصري ما هي القومية؟ روز لعوامل القومية حسب درجتها في التأثير: لغة، مشيئة تعايش، مصالح اقتصادية، وحدة دينية الخ. . . وكل ذلك معالج بيد خبرة واعية.

والذي أراه أن واقع التاريخ يحملنا على شيء من الاحتراس، فليس لأي أثر قيمة مطلقة في جميع الظروف والبيئات، وحسبنا القول بأن العناصر المذكورة تدخل كلها في التراث الاجتماعي بنسب تزيد أو تنقص. والقومية هي التراث الاجتماعي.

قد لا تكون الولايات المتحدة الأمريكية أمة بالمعنى المتعارف عليه. لأنها دولة تضم عناصر بشرية من قوميات مختلفة المهاد، وقد يكون التحدث عن أمة بلجيكية أو أمة سويسرية ضرباً من خداع التاريخ. هنا تعايش ارادي طويل الأمد ينتهي بمنح الدولة بعض ما للقومية من مقومات.

ولكن الولايات المتحدة وسويسرا أو بلجيكا لا تصلح مثلاً على امكان تحول القوميات إلى أهمية بلا قوميات. حدث هنا تعاقد اجتماعي بالفعل من أجل بناء الدولة. غير أن لكل دولة منها ظروفاً استثنائية خاصة. ففي أمريكا وحد بين الانكليز المتأمرين الفرار بالدين إلى أرض لا يضطهد دينهم فيها، ولما وفدت عليهم جموع المهاجرين المنوعين الطامعين بالذهب طبعهم الانكليز الأمريكيون بطابعهم الغالب، بذلك سيطرت على المجتمع الحديث لغة واحدة وحضارة واحدة ومشينة واحدة للعيش المشترك، وهي عوامل كافية لقيام دولة واحدة، وفي المستقبل لنشوء أمة واحدة.

وفي سويسرا ألمان وفرنسيون وايطاليون، وكان أدنى إلى مفهوم القوميات أن يضاف الألمان إلى دولة ألمانيا والفرنسيون إلى دولة فرنسا والايطاليون إلى إيطاليا. والواقع أنه لم يحدث هنا انصهار قومي، ولم يتغلب عنصر على آخر، وبقيت كل قومية شبه مستقلة سياسياً في ظل الاتحاد الفدرالي. والواقع الذي حمل المتجاورين السويسريين على التوحد السياسي المخفف هو اشتراكهم في بيئة جبلية صعبة تقتضي التضافر على ترويضها وتسخيرها لمنفعة المشاركين.

وفي بلجيكا أيضاً لم تنصهر قومية «الوالون» بقومية «الفلامان»، وإنما حدث بين الفريقين تواطؤ سياسي على العيش معاً، لتداخل العنصرين في أكثر من موضع على أرض بلجيكا، بسبب الظروف التاريخية القديمة. وقد أعان على استبقاء هذا الوضع الشاذ رغبة انكلترا التاريخية في خلق دولة على بحر الشمال تقف بينها وبين المسدس المصوب إلى قلبها من فرنسا.

أعود مرة أخيرة إلى التراث الاجتماعي لأتمثل ببعض مظاهره في دنيا العرب: الشاميون الذين هاجروا إلى أمريكا، بقيت أفئدتهم عربية ما بقيت ألسنتهم عربية، وبالتالي طالما صانوا التراث الاجتماعي العربي الذي حملوه معهم. ولكن الأجيال الجديدة المولودة في المهجر تصبح أمريكية حتماً - وقد أصبح الكثير منها - حين تفقد ذلك المعين. واللغة العربية صانت الأمة العربية أربعة قرون في ظل الحكم التركي مع أنه حكم إسلامي. وفي الجزائر يلم الدين الإسلامي عزائم المجاهدين، لأنه المقوم الأبرز في صلب تراثهم الاجتماعي. بهذا التراث يصمد اخواننا الأبرار في الصرود والوهاد والسهول قبالة العتو الأجنبي.

فلتكن خاتمة المقال تحية عربية ملؤها الحب والأكبار لهؤلاء القديسين نسور القمم في تاريخ القومية العربية.

ولتكن آخر كلمة لنا: قومية كل أمة تعني قبل كل شيء وحدتها السياسية. وليس قومياً عربياً بل ليس عربياً أبداً من يقبل بالقومية المفككة إلى وحدات سياسية منعزلة.

نحن والحس القومي(*)

صحيبي الدين محمد

لم يكن للحس القومي العربي وجود في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، الى درجة أن مراجعة واحدة للصحف والمجلات والكتب الصادرة قبل الثورة لا تدل، حتى بالإشارة، الى الرابطة القومية بين الشعب العربي في مصر والشعب العربي في بقية البلاد الأخرى. وكان كل ما هنالك مجموعة من الاسنادات السطحية، والهوامس الساذجة، تحاول أن تبين - في ضوء قضية فلسطين - أهمية (الاتحاد . .) بين الشعوب العربية لمقاومة الاستعمار الصهيوني لفلسطين. وبالطبع أدى هذا التجاهل الشديد الى فرط لامبالاة الشعب بقضية وجوده هذه، والتفاته الى بعض العناصر التي تقول بعزلة المصريين، وبقومية مصرية يسندها التاريخ الفرعوني، وتسندها التقاليد الفرعونية، ويسندها حس الامبراطورية القديمة الذي ما زال راسخاً في عواطف المصريين! ولم تكن مقاومة هذا الرأي ممكنة في ظل ظروف كالتى عاشها الشعب العربي في مصر، فقد كان هناك الاستعمار والاقطاع والملك والجهل، وعدم استجابة الشعب الى أي نداء يأتيه من السلطة، وخاصة بعد أن لاحظ مدى خيانة الملك وارتباطه بالاحتكار والدول الأجنبية، بل إنه ظن أن كل دعوة - مهما كانت - تأتيه من السلطة، دعوة منسوجة خيوطها في انكلترا، ولذلك تفوق على ذاته، وأثر الألقى بالأى الى جميع النداءات التي طالبته بالالتزام.

ولم تكذ ثورة ٢٣ يوليو تنجح في طرد الملك، واكتساب ثقة الشعب، حتى بدأ الناس يلاحظون هذا الاهتمام الجدي الذي أبدته الثورة للقضية القومية، وعرف الناس سبب فشل الجيوش العربية في معركة فلسطين وربطوا بين طبيعة الوجود الخياني للملوك وبين ميوعة الحركة الوطنية وأدركوا أن الصلة اذا فقدت بين القاعدة والقمة، ماعت جميع القضايا المشتركة، وأذنت بالانهيار . . . وهكذا بدأت فكرة البعث القومي تراود جيل الثورة، وبدأت

(*) نشر في: الآداب، السنة ٩، العدد ٦ (حزيران/ يونيو ١٩٦١)، ص ٦٩ - ٧٢.

قضية البث بجميع وسائلها، تأخذ الشكل الحاسم بصورة دراسات ومقالات اذاعية، وخطب لرئيس الجمهورية والمسؤولين اكتسحت كافة الشكوك القديمة، وحطمت عزلة الشعب المصري، وللمرة الأولى أحس هذا الشعب - الذي كان غائباً عن وجوده - بضرورة الالتئام الى العروبة، وضرورة الكفاح من أجل الحرية والوحدة والاشتراكية.

بدأت هذه الحركة منذ عشر سنوات مضت، أي خلال الوجود الشاب للجيل الحديث، ولم تستطع هذه الحركة أن تؤثر في الجيل القديم الذي فقد اهتمامه بالسياسة منذ تعرض الوضع السياسي في مصر خلال عشرين عاماً سبقت الثورة، الى هجوم كل وزارة جديدة على الوزارة السابقة، ومحاولة التشكيك في جميع مشروعاتها وأعمالها، بل لقد كانت المعارضة لا تحسن شيئاً الا التعريض الشخصي واللامهاتنة، حتى اذا أبدت الوزارة الجديدة ميولاً وطنية ورغبة حقيقية في الاصلاح. ظل الجيل القديم فاقداً لاهتماماته السياسية لأسباب متعددة أهمها ثورية السلطة الراهنة وشبابها، وكون هذه الثورية متعارضة مع كلاسيكية القاعدة التي يستندون اليها، وجمودها، بل أحسبني أشك في أن الجيل القديم كان مؤيداً للجمهورية، بعد ستة آلاف سنة من الملكية. . ولا بد أن يكون هناك في كل مجتمع جانب محافظ، يعارض القوى الثورية ويحاول الحد من قفزاتها، كما حدث في كل الثورات التي عرفها لنا التاريخ، ولا بد أيضاً أن يبدأ المحافظون في الذبول، بعد أول مشاركة يحسون بها بين الشباب والدولة، لكأنهم يجزرون لا أهميتهم، واستغناء هذا المد العظيم عنهم. والسبب الآخر لعزلة الجيل القديم الشديدة، هو عمرهم الطويل الذي قضى في ظل الملك ونظام الحكم الاتباعي القديم الذي لم يكن في أي شكل من أشكاله ثورياً، بل لم تحز الحركة الوطنية الضخمة التي قامت بها الوزارة الوفدية في نهاية ١٩٥١، بالسلاح للفدائيين المصريين بالاشتراك في مقاومة جيوش الاحتلال على طول القناة، لم تحز هذه الحركة أي عطف من جانب الأذهان المحافظة، واعتبرت سوء تصرف محض، الى درجة أن الحكومة دفعت دعفاً الى الاستقالة بعد الحريق الملقق للقاهرة، بواسطة الملك والسفارة البريطانية في القاهرة.

لم تعن الثورة بهذه الأذهان المحافظة، لأنها كانت تعلم مدى خضوع هذه الأذهان للفروقات الطبقية، وخضوعها للنظام الرأسمالي، وحرية الاقتصاد بل أنها لم تطلب العون من هذه الأذهان اطلاقاً، وكانت في ذهنها تجربتنا الاشتراكية في الهند ويوغسلافيا، وهكذا وجدت هذه الأذهان إغراضاً كلياً من هذه القفزة الثورية العظيمة فأثرت هي الأخرى أن تحجر آمالها، وأن تذوي بانتظار موت بطيء أو سريع. . .

أما الجيل الشاب فقد بدأت الثورة في تحقيق مطالبه ذاتها التي كان يعتبرها (أمالاً) بحد تعبير أحمد بهاء الدين، وهذا السبب بالذات هو الذي أفقد الجيل الشاب اشتراكه الواعي بكل القضايا التي كان يتمنى لو اشترك فيها. إن هذا الجيل يحس بأنه (ليس مطلوباً)، وأنه سواء اشترك أو لم يشترك، لا بد أن تتحول الجمهورية الى الصورة الاشتراكية التي رسمها لها القادة والمسؤولون، لا بد أن تتوحد البلدان العربية سواء رأى ذلك أو لم يره، ورسمت الانتصارات التي حازتها الجمهورية ضد القوى المعوقة في الخارج والداخل، بقية اللوحة

وانتهتها. . . اذ وعى الشباب أن لا قوة في الأرض تستطيع أن تغير أهداف الثورة ومطالبها وعدلها، وهكذا فقد اعتبروا الثورة قدراً إلهياً لا يغيره أن يشاركوا فيه أو يعترضوا عنه .

وظلت الثورة في هيا آف المشاكل التي اعترضتها، بعيدة عن أن تطلب المشاركة من الشباب، بل إنها كانت تنفذ بحرفية واعية، كل ما يطالب به الجيل الجديد الذي فقد كل شيء أيام الملك: تصفية الاستعمار، الدعوة الى السلاح، اقرار العدل في الجمهورية ببدء تجربة خاصة للاشتراكية، التصنيع، بناء قوة عسكرية ضخمة لمواجهة السرطان الصهيوني، مساندة الحركات التحررية في العالم العربي والافريقي والاسيوي . . . وهكذا . . . ظلت الثورة بعيدة عن الشباب، حتى لاحظ بعض المسؤولين هذه العزلة أخيراً فحاولوا أن يخلقوا نوعاً من المشاركة بين الثورة والشباب، وكانت الوسائل الى تحقيق ذلك سريعة وغير مدروسة، فهاذا يجدي نظام المجموعات العسكرية وعشرات النوادي الرياضية والثقافية؟ وقد كان بعض ذلك موجوداً أيام الوفد (القمصان الزرقاء)، فما أدى الا الى ارضاء بعض النزاع البطولية في نفوس الشباب . . . أما الوعي، فقد ظل حتى الآن . . . عطالة مسكينة . . . انضم الشباب الى هذه المجموعات العسكرية والرياضية طائناً أن مجرد المشاركة فيها يهبه الاتحاد بالوضع والاسهام فيه، ولم يؤد هذا الانضمام الجماعي الا الى زيادة عزلة الشباب، وقد كانت هذه النتيجة طبيعية تماماً مع قصد الوسيلة الى التوعية. وظلت الوسائل الحقيقية للوعي بعيدة عن أن تمارس، وذلك لسرعة الوسائل التي اتبعت في انقاذ الجيل الجديد من تيار التسطح واللاجدية . . .

وقد اضطر هذا الجيل - لأن الثورة اغضت عنه في البداية - الى أن يرصخ بحركة القصور الذاتي التي ظل يستمد معينه، وقد ظلت قيمه القديمة لا تتغير، في أن الوضع أكبر منه ومن وجوده . . . ثم ارتبطت الدعوة الى القومية العربية باتجاه جديد مارسه حكومة الثورة، وهو تنمية الارتباط بالمد الثوري الافريقي، فشاركت في المؤتمرات الخاصة بالتححرر في القارة وأصدرت الكتيبات الخاصة بحركات التحرر في الصومال وكينيا ونيجيريا وسواها، وأقامت في القاهرة أكثر من مؤتمر افريقي، وأفردت الجرائد القاهرية أبواباً ثابتة عن القارة، وصدرت مجلة خاصة بافريقيا، وقامت مظاهرات على نطاق واسع تضامناً مع كل حركة للحرية، واستنكاراً للمجازر التي حدثت في بعض البلدان الأفريقية . . . كل ذلك خلق تياراً يمكن تسميته بالتيار الافريقي، غاص فيه الشباب المثقف حتى رأسه وقد أضعف هذا الاتجاه من حدة الوعي القومي العربي، ويخشى أن يؤدي الأمر الى اعتبار التيارين اللذين تلتزمهما السلطة الآن «العربي - الافريقي» حركتين اجنبيتين كحركة الاشتراكية الهندية مثلاً، تتطلب منا الشجاعة والحماسة لتأييدها، وتلغي المقومات الأصلية لقوميتنا. وهذه النتيجة ممكنة الحدوث لو اعتبرنا بقله الوعي التي يعانيتها الشباب، وقله خبراته ودراساته القومية . . . اذ ما الذي ينجيه من الوقوع في سوء الفهم هذا، وليست هناك كتب تفرق له بين الدعوة الى القومية والدعوة المستبطنة الى الافريقية، وبعبارة أخرى، كيف يعرف أن الدعوة هي مسألة وجود، وتختلف عن مؤازرة حركات التحرر في افريقيا، اذا كان التياران يعاملان على مستوى واحد من الكشف والفحص والحماسة؟! من

إن مؤازرة القوى الوطنية في إفريقيا عمل عظيم وشجاع وتقدمي ولا بد منه، إذ إن سياسة الجمهورية هي تحطيم الاستعمار في كل مكان، والعمل على الإطاحة بالاحتكار، ثم الارتباط بقوى الحرية في العالم. . ولكن الخشية من أن تؤدي هذه الدعوة إلى ربطها بالدعوة إلى تحجر البلدان العربية، تستدعي أن يتجه المسؤولون إلى إنارة الأمور، وكشفها بواسطة سلسلة من الأحاديث والمؤتمرات والكتب والمقالات والدراسات في الصحف.

فقر التعليم القومي من الأسباب التي أضعفت الحس بالعروبة في نفوس الشباب المعاصر، فلا يكفي أن تدرّس هذه الفكرة في المدارس والكليات، ولا يكفي أن يصدر عنها بيان أو مقال في صحيفة أو اثنتين، أو أغنية ساذجة ترددها مغنية غشيمة. .

كيف يمكن تبرير هذا التحول السريع من منتهى عزلة المصريين، إلى منتهى الاشتراك بالوضع العربي من الخليج إلى المحيط؟. أليس ضرورياً وهاماً أن يتوجه المؤرخون إلى تركيز جهودهم في إنارة هذا الوضع وشرحه؟ إن معظم المؤلفات التاريخية تتناول أحداث ماضيها من وجهة النظر التاريخية الكلاسيكية، حيث يؤرخ كل شيء باسم الملك أو الحاكم، أو الزعيم، ونسي الشعب الذي حاك كل هذه الانتصارات وسجلها وعاشها، ولم يلتفت إطلاقاً إلى تأثير الحضارة الإسلامية^(١) التي ربطت بين هذه الأصقاع الممزقة، وألفت بينها. . بل ماذا أقول، إنها لم تنس مطلقاً. . لقد كان الأمر مديراً منذ البداية على التخلص من عقبات «الشعب، العروبة، الحرية، الوحدة» إلى درجة أننا نخطيء دوماً فنزعم في أن قناة السويس قد تم حفرها على يد «سعيد باشا الأول». . وأن الإصلاحات الزراعية قد قام بها «محمد علي الكبير». .

كل هذه الأخطاء بفعل كتب التاريخ القديمة التي ما زالت تدرس الفكرة الأساسية بها، وهي أن الشعب لم يكن له سوى الرضوخ، ولا عمل له إلا الرضى بأوامر السلطان، بل إن فكرة المشاركة في الآلام بين الشعوب العربية لا تذكر إلا لماماً. .

إن الحاجة إلى كتب التاريخ، حاجة هامة جداً وضرورية للغاية في هذه الظروف المعزولة التي يحياها جيلنا العربي، ولا بد في ضوء هذه التجربة القومية العظيمة التي نعيشها، أن تسهم في إنارة جانب كبير ومتسع من جوانب عصورنا العربية الأولى وتسهم أيضاً بمقاومة هذا التخلف النظري الذي يجوب في أرضنا بدون رماح طاعنة تواجهه وقلوب شديدة الايمان تحطمه. .

والدولة بطاقتها العظيمة مستعدة لأن تتبنى المؤلفات التاريخية، وفي وسعها أن تعمل على تسويقها، وتقديمها إلى طلبة المدارس والجامعات، بدل هذه التزيينات والترسيمات التي نلاحظها في كتب التاريخ الحديثة.

(١) لا يمكن أن يغض النظر عن أهمية الدين الإسلامي في نشر فكرة القومية العربية، بل إنه من المستحيل تصور الدولة العربية الواحدة مستقبلاً، لو لم يكن للحضارة الإسلامية وجود.

إنه من المؤسف أن تكون معظم مصادر الحضارة الإسلامية، وتأثيراتها الفكرية في أوروبا، وفي النهضة الحديثة مكتوبة باللغات الألمانية والفرنسية والانكليزية، ولا يستطيع أحد أن يزعم دقة هذه المصادر واهتمامها بالحقيقة، إذ إن الفكر الأوروبي نفسه كان أسير الحملات الصليبية، كما كان كل شيء في القرون الوسطى، حتى العاطفة الجنسية. . كان كل شيء مسخراً لانتقاد المسيحية من برائن «الوحوش القادمة من الشرق. .»

المؤسف أن يظل هناك وعي بأن التاريخ الذي كتبه الأوروبيون عن حضارتنا مشوه، وغير حقيقي، وأن يستمر هذا الوعي في بلادته وجموده، بدون أن يبذل شيء لفرض الحقيقة. . المؤسف أن نعرف ولا ندري ما نفعل. .

لماذا لا يتم تحضير مؤتمر للمؤرخين العرب من كافة الأقطار العربية، لانتقاد التاريخ الحضاري العربي وإعادة كتابته بحيث تبذل كل دولة من المال والمساعدات الأخرى ما يكفل تمام هذا المشروع؟.

مشكلتنا الضخمة، وهي قضية فلسطين، هذا البلد العربي الثمس، لا تلقى من الشباب العناية الدراسية الكافية، والوعي بها سطحي وساذج للغاية، اذا ادركنا أن فلسطين كانت بمثابة الضمير العربي الذي استيقظ على جراحه.

لا الأفراد، ولا الحكومات، ولا الجامعة العربية، قدمت مؤلفاً واحداً هاماً يجمع بين دفتيه مشكلتنا العربية في فلسطين، ويعالج الأمور فيها قبل النكبة وبعدها، بل اننا نلجأ أحياناً - ونحن أصحاب الحق - الى مؤلفات بعض اليهود المعارضين للصهيونية ونتخذها مرجعاً لدراستنا.

لم تتورع الحركة الصهيونية قبل هرتزل وبعده، أن ترصد مقداراً كبيراً من المال لكتابة عشرات المؤلفات عن «الوطن القومي لليهود» مدعمة بالأسانيد الواهية، وغير المنطقية، وتم تسويق هذه المؤلفات بشكل استطاعت به هذه الحركة أن تحصل على رضی الشعور العام في أوروبا وأمريكا بحيث يبقى هذا الشعور مسانداً لكل حركة باغية من الصهيونية ضد العرب في المنطقة. .

ولم يفعل المسؤولون العرب شيئاً ازاء هذه الحركة المدبرة، ولم يهتموا بتنوير الشعور العام الأوروبي والأمريكي، وليتهم ضربوا صفحاً عن كسب الأوروبي وحسب الى صفهم، بل إنهم ضربوا صفحاً عن العربي ذاته الذي هو صاحب الحق في الأرض والسماء.

لم يصدر بحث منظم يصلح مرجعاً لهذه القضية، لأن هذا البحث محتاج الى المال والمجهود، ومحتاج الى مساندة الدولة واهتمامها.

وهكذا اضطر العربي في الاقليم الجنوبي أن يقنع بأغنيبتين سخيفتين، وكتابين غير هامين أصدرتهما الجامعة العربية، وبعض المقالات في الجرائد السيارة، اضطر أن يقنع بذلك، ويقنع بأنه واع، وذو قضية.

إذا قارنا بين كتاب لمؤلف صهيوني وآخر عربي عن هذه القضية، نلاحظ أول ما نلاحظ، أن الصهيوني لا يتخذ لهجة الأحلام، بل يتكلم بالأرقام والوقائع والتواريخ، أما العربي فهو يعتمد على الانشاء والتنميق اللفظي والفسفسطة، ويعتمد على استثارة الشعور العاطفي في نفس القارئ، وقد تكون هذه الحقيقة ظاهرة سيكولوجية محضة، تعين روح العربي وشكل جدله، ولكنها لا تنتمي أبداً الى أبسط مظهر من مظاهر توضيح الحقيقة وبنائها. وعلى ذلك، فلا بد من الاعتراف، بأننا اخفقتنا حتى الآن في اصدار مؤلف واحد هام عن هذه القضية التي اذا لم نعتبرها قضية وجودنا جميعاً، دمغت كل أعمالنا وانتصاراتنا باللاأهمية والبطلان.

تكلم أحمد بهاء الدين في مقال له نشر في أخبار اليوم عن لا جدية الشباب في الأقليم الجنوبي، وعن سطحيته بالمقارنة بشباب الأردن أو سوريا أو الكويت مثلاً، فذكر أن على الدولة أن تخلق للشباب قضية يقفون ضدها، ينسون فيها فراغهم، ويصبون فيها كل طاقاتهم وأزماتهم وقوتهم وادراكهم. واستشهد بمعركة بور سعيد، حين تطوع الشباب المصري، ورفع عنه استسلامه وعبثته، وذهب وقاتل ووهب دمه. . والقضية التي يقول الكاتب إنها قيمة برفع استسلام الشباب مرة أخرى، والتي سوف تدعوه الى الاسترقاق في العمل هي قضية الفقر.

ولا بد أن نلاحظ - بحسب تعبير صدق له - أن الشباب قد انخرط في معركة بور سعيد، وخلع عنه لامبالته، لأنها كانت قضية خارجية بالنسبة اليه: أي أنه هنا، والقضية هناك.

أما الفقر فنحن قضية في داخله هو. اننا في - كيانه - بالذات، وهو لذلك ليس شيئاً خارجياً نستطيع القضاء عليه، فكيف يطلب منا أن نقاومه، ونحن في الحقيقة متحدون به تماماً؟

إن قضية خلق معركة خارجية تسهم - كمعركة بور سعيد - في خلق موقف مؤقت، ولكنها لا تفعل شيئاً نحو الوعي الدائم والادراك المستمر، وفهم القضايا، والعمل التلقائي ازاء كل ما من شأنه أن يمنع التطور والتقدم. . إن خلق المعركة يحتاج أن تظل القيادة باستمرار، أداة تنبيه واثارة، وحركة افهام واثارة، وشعلة دعاوة ونشاط، على حين يظل الشباب طاقة سلبية في يد القيادة، تحولها هنا وهناك، طاقة خاضعة، وتابعة. . أما حين يعي الشباب، فسوف تكون حركته منبعثة من داخله، بدون توجيه أو ارشادات، وتصبح طاقته قوة خلاقة ونشيطة، وغير تابعة. . .

إن الانتصارات الكثيرة والعظيمة التي حققتها الجمهورية في هذه السنوات القصيرة، وسعت مساحة المعلومات في وعي الشباب، ولم تركزها. وبالرغم من أن المدى الوقي لكل انتصار من هذه الانتصارات كان صغيراً نسبياً، إلا أن المسؤولين لم يفتنوا الى ضرورة أن يظل التركيز على الدعوة القومية اكثر مدى زمنياً وأعمق جذوراً من هذه الانتصارات - التي كانت ضرورية وهامة للغاية - فتأميم شركة قناة السويس مثلاً، كان عملاً وطنياً عظيماً، وقد

ترتبت عليه نتائج عديدة ولا حصر لها، ولم يحدث في تاريخ الغرب الحديث أن هز عمل عربي ما، أوروبا بأسرها كما هزها هذا الاجراء الخالد. أدى هذا الانتصار الى خفوت كل القضايا الأخرى وانزوائها، وكانت قضية القومية ضمن هذه القضايا التي خفتت، بالرغم من أنها ليست قضية وقتية، أو شاغلاً يسيراً. . . ولو كان هناك - منذ البداية - بث قومي على نطاق واسع بين كافة طبقات الشعب، لأمكن أن يسند كل انتصار من هذه الانتصارات قضية القومية، ويقويها، ويعمقها.

وهكذا ظل الشباب القليل الواعي يفصل بين حقيقة هذه الانتصارات الخاصة، وبين الحقيقة الأخرى الكبيرة وهي توحيد الأقطار العربية الممزقة. . .

إن الأعداء أمام الجيل الشاب كثيرة، لفقدانه الوعي القومي، وهو يلجأ اليها دوماً لتبرير هذه السكونية التي تحكمه، وأهمها، قصر المدة التي تم فيها نقل القيادة الفكرية من الفرعونية والعزلة، الى القومية والعروبة والانخراط. . .

ولكن الوعي سوف يظل هو هو، ناقصاً وسطحياً حتى ولو طالت المدة الى قرن كامل، فالزمن وحده ليس دافعاً للالتزام، وليس دافعاً للعمل، إذ إن الوعي وحده هو الدافع وهو المحرك. . .

وبعد عشرة أعوام قصيرة من عمر الثورة في الجنوب، تتم المعرفة بأن قضية فلسطين هي حجر الزاوية بالنسبة الى توعية الجيل الشاب، إذ إن لا شيء يربط جفاف النظرية بالقلب والذهن، أكثر من تحقق حي لها في الخارج، ولا شيء أكثر حياة من قضية فلسطين، وشعب فلسطين، وأرض فلسطين. . .

من هذه النقطة بالذات تصبح الدولة مسؤولة تماماً عن نقص الوعي، ونقص المؤلفات التاريخية، ومسؤولة عن فقر البث القومي في الاذاعة والجرائد والمجلات، ويصبح المفكرون أيضاً مسؤولين عن كل ذلك، بالتضامن مع المسؤولين في الدولة. . .

إن الاقليم الشمالي هو قلب العروبة، ومهد فكرة القومية، وشباب هذا الاقليم أكثر وعياً من شباب الاقليم الجنوبي، فليإذا لا تقام - كعمل أولي - سلسلة من الزيارات يقوم بها أساتذة الجامعة السورية ومفكرو هذا الاقليم، للقاء محاضرات قومية على طلبة الجامعة في مصر، ولماذا لا يسهم الاقليمان باصدار كتيبات صغيرة تحقق بعض الوعي بهذه المشكلة المتعسرة؟. . .

إن الوضع يحتاج أن تتقدم السلطة خطوة واحدة، وسوف يعرف الشباب كيف يحقق الباقي، إذ إن شباب هذا الجيل أكثر وعوداً وصلابة مما يتصور أكثر المؤملين تفاؤلاً. . .

عروبة الأقباط (*)

صحيبي الدين محمد

منذ أعلنت القرارات الاشتراكية الأخيرة، بدأت الرجعية من قلب عفتها ترفع رؤوساً سامية، وتطلقق بالسنة بذيئة وشتامة، وفي ظلها ان مجرد اشارة الشكوك في هذه القرارات، كفيل بأن يهز النظام الاشتراكي، ويخلخل الأرض من تحته، ويحقق لونا من البلبلة والظنون يفسد الثقة بين الشعب وبين الحكومة، مما يدفع بآمال هذه الجماعة إلى أقصى أبعادها. . بيد ان الرجعية في ظلها الخاطيء، نسيت شيئاً واحداً هاماً، هو أن الشعب مصلحته في تنفيذ هذه القرارات، بل ان وجوده ليرتبط بها ويتحدد ويتشكل وإذا بكلام الرجعية وطننتها نفخ في الهواء . .

وفي الواقع، لا يستطيع المراقب لهذه الأكاذيب، إلا أن يعتقد بأن هذه الطغمة قد فقدت عقلها وادراكها وذكاءها، فهكذا «تبشر» الدلائل الأولى لهذا الأمر. . غير أن المشكلة أعمق وأوسع من ذلك بكثير، فهل تظن الرجعية حقاً ان الشعب العربي لا يرضى أن يكون مالكاً للأرض التي اشتغل عليها أجيراً منذ ستة آلاف سنة؟! هل تظن الرجعية ان الشعب العربي سوف يرفض أن تؤمم الشركات التي امتصت دم العمال ودم المستهلكين وابتنت الدور والقصور والعمائر؟ هل يفكر إنسان عاقل بهذا المنطق؟

إذا كانت الرجعية في ندائها المحتضر هذا تريد وتطلب سند الشعب العربي في دعواها، وتريد له أن يستجيب لندائها، فلم اختارت ان تخاطبه بمنطق يفره منها؟ لم اختارت هذه الوسيلة المغلوطه؟ فالشعب العربي يعرف ان هذه القرارات الاشتراكية هي خير ما قدم له في سلسلة الانتصارات التي حققتها الثورة العربية في مصر، والشعب العربي يعرف ان مشاكل الفقر الرهيبة، ومشاكل الجهل، وكل المشاكل التي عاناها طيلة تاريخه، يدرسها النظام الحاضر، ويضعها في اعتباره، ويعمل من أجل أن يكون الجيل الحاضر والقادم،

(*) نشر في: الآداب، السنة ٩، العدد ١٠ (نشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١)، ص ٧٤ - ٧٦.

أسعد بكثير من الأجيال الماضية.. . الشعب العربي يعلم ذلك، والرجعية تعلم عنه أكثر مما يعلم بقية الشعب.. . فلماذا إذن تطلب منه أن يساندها في أمور ليست مصلحته بينها؟! .

لا بد إذن ان الرجعية تتوجه إلى سند آخر غير الشعب العربي، سند آخر ضد النظام وضد الشعب العربي، وضد القرارات الاشتراكية وضد هذه النهضة العظيمة التي تحققها البلاد.. . سند آخر يدعوا أحد الكتاب الذين أعلنوا دوماً عن صوتها، أن يكتب في هذه الظروف القاسية التي نعيشها، بأن على «الدول الكبرى» أن «تتدخل» «لفرض» اتحاد فيدرالي - على - «الدول العربية» بما فيها «اسرائيل».. . «!!!»، سند يدعو بعض رجال الدين إلى إقامة الدعوى على أن الدين الإسلامي يتعارض مع هذه الدعوة إلى الاشتراكية لأن القرآن يذكر: ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات﴾^(١)، سند يدعو البعض الآخر من رجال الدين إلى استعلاء السلطات نفسها على الكتاب الذين يطالبون بحق المرأة في الحياة الجديدة، التي تخلقها الظروف الجديدة للمجتمع المتطور، سند يدعو بعضاً من فئة تملك جريدة «خضراء» إلى التقليل من أهمية النتائج التي تترتب على هذه القرارات الخطيرة، سند كان دائماً وأبداً مستعداً بخيله وخيالته أن يقيم منذ بداية الثورة، حكومة يكون راضياً عنها، لأنها تحقق له مصالحه الاقتصادية والسياسية، سند هو في الحقيقة جهة خارجية متحفزة لأقل ألوان الاعتراض الداخلي، لتفرض منطقاً اسمه التدخل لحماية الأقليات.. .

كم من المرات هبطت أرض مصر قوات أجنبية باطشة بدعوى حماية الأقليات؟

كم من المرات أثرت النعرة الطائفية من الداخل بواسطة عناصر مأجورة، لكي يتسنى السماح للاحتلال والاستغلال بأن يثبت قواه في مصر؟ كم من المرات حدث ذلك؟! أليس التاريخ كله مشحوناً بهذه الحوادث، التي بدأت مرة بأن مكاريا ضرب أحد المالطين، وانتهت بدخول الجيش الانكليزي إلى البلاد؟ وهكذا تريد هذه النظرية القديمة أن تعود لتتارس وجهة نظرها الخاطئة مرة أخرى، فيكتب أحد مراسلي الأسوشييتد برس قائلاً «إن الفئة الوحيدة التي أصابتها الخسارة بعد القرارات الاشتراكية الأخيرة، هم «الأقباط»!! وإن هذه القرارات قد قصد بها أولاً، كنس المسيحيين من المناصب الهامة، ومن جمع خيوط الإدارة المالية والتجارية في البلاد».

والعبارة بالنص، تدعو إلى إثارة طائفية، كثيراً ما استخدمت، ونجحت في الماضي، لأن الفرقة بين الطائفتين كانت مدعومة بالحصن الاستعماري، والدعوة في شكلها الباطني، هي: انقذوا المسيحية من براثن المسلمين!! ويتسنى بذلك، للدول الأوروبية التي فقدت مصالحها التجارية والاقتصادية في البلاد العربية، أن تهيئ الجيوش وأن تضرب لاستعادة ما فقدته، وأن يكون شعارها الأزلي هو حماية الدين المسيحي.

(١) القرآن الكريم، «سورة الزخرف»، الآية ٣٢.

كانت هذه الدعوة إلى التدخل، ناجحة في الماضي، لأن قطب التجمع، أو محور التركيز - وهو الآن القومية العربية - كان ينقص وجهة النظر المناقضة، للدعوة إلى انقسام الأمة. . . غير أن أقباط اليوم، ليسوا كأقباط الأمس، برغم أن كثيراً منهم لا يؤمنون إلا بالقومية المصرية، ودليلهم الوحيد على ذلك هو «انتسابهم» إلى التاريخ الفرعوني القديم، ثم بعض الدعاوى غير الثابتة التي تقول بأن أقباط مصر هم الفراعنة الأصلاء، الذين لم يشب جنسهم العريق أية شائبة. . .

فمنذ الفتح الإسلامي، وبعد «استراتيجية التنظيف» التي مارستها الإدارة الإسلامية، في أيامها الأولى - وتمارسها كل الجيوش الغازية - عاش الدين المسيحي جنب الإسلام، دون أن يحدث ما يؤرق الأقلية المسيحية في اعتقادها، وأكبر دليل على ذلك هو وجود الأقباط أنفسهم بعد أن دانت مصر جمعاً للفتح الإسلامي. . . أما كان من الطبيعي لدولة متوسعة تريد لديها الاستقرار والتوسع أن تصبغ مصر جمعاً بهذا اللون الموحد الذي حملته معها من قلب الجزيرة؟! أما كان طبعياً أن يتحول الشعب المصري كله إلى مسلمين، إذا كان صحيحاً ما يزعمه البعض ان الإسلام يترصص بالمسيحيين الدوائر؟

ان نظرة سريعة على التاريخ القديم والحديث، يثبت وجهة النظر هذه، في ان الإسلام دين ساحة. . . وأن الجيوش الإسلامية القديمة، كانت أقل الجيوش عصبية ضد الاعتقادات الأخرى الكتابية. . . ويكفي مثلاً لنا مسألة فلسطين: لقد طرد شعبه بأكمله من دياره، لأن الاحتلال والاستعمار، وبعض المسيحيين المتعصبين، لا يأمنون لوجود المسلمين في الأرض المسيحية المقدسة. . .

بعض الأقباط لم يقتنع بعد بفكرة القومية العربية، كما لم يقتنع بها بعض المسلمين كذلك، والبعض القبطي يظن ان هناك ارتباطاً بين الإسلام وبين القومية، وعلى ذلك يربط هذا البعض بين القرارات التي تصدرها حكومة الثورة - المؤمنة بالقومية العربية - وبين كونهم «غير عرب» كما يزعمون، ونتيجة ذلك، هي ظنهم ان الدولة لا تعبر عنهم بهذه القرارات، وأنها تريد «غسلهم» من اعتقاداتهم الجنسية والدينية. . .

والواقع ان المرء الذي كتبه مراسل الاسوشيتد برس يلقى قبولاً عند هذه الجماعة، على أساس تعاطفي. . . فالأقباط في الاقليم الجنوبي ليسوا الطبقة الرأسمالية فيه، أو على الأقل ليسوا طبقة ثرية. . . إذ إنهم مشتركون بعددهم القليل في الطبقات جميعاً، وان كانت غابيتهم متضمنة في البرجوازية الصغيرة، ويشكلون فيها نسبة (١ : ٣٠) تقريباً. فكيف اذن، بمنطق مراسل الاسوشيتد برس، تصيب هذه القرارات جزءاً واحداً، وتخطىء ثلاثين جزءاً؟ أليس ذلك تحجياً على الحقيقة؟

ولكنه التحجى الذي يسبق الاعتداء، ويمهد الجوله، ويفرشه بالبغضاء والأحقاد، كما تحجى بعض رجال الدين المسيحي في أوروبا منذ قرون، على المسلمين، وأذاعوا الأقاويل بأنهم يطبخون أبناء المسيحيين ويأكلونهم!

ان وضع الأقليات شائك باستمرار على أساس انهم يخلقون باتحادهم القوي دائماً، وبعصبيتهم، نعمة طائفية، تساعد على العيش بين مجموعة واسعة من الناس المختلفين عنهم عقائدياً. والواقع ان الشعب العربي «المسلم» لم ينظر جدياً إلى الأقباط على أنهم «أشخاص مختلفون»، ووجهة النظر هذه، مصدرها بعض الألسنة القوالة التي تلقي بالكلام لغاية أحياناً، ولغير غاية في كثير من الأحيان..

قبل ثورة ١٩٥٢ كان الشعب المصري منقسماً إلى قسمين - كما يتصور الأقباط، ونجاريم في تصورهم لمجرد التوضيح -: الغالبية العظمى، وهم خليط من الأجناس، يغلبها الجنس العربي الغازي، والأقلية الصغرى وهم الأقباط، من الذين تعود نسبتهم إلى الفراعنة، ويتحصنون في الصعيد الأعلى، ويبدون «مختلفين» في نظر المراقب العادي.. والواقع أن هذا الاختلاف، ليس مصدره «الدين» المختلف، ولكن أساسه هو حالة العزلة التي يعيشها الأقباط هناك، فإنهم مختلفون فعلاً من حيث الأخلاق والتعصب، والبدادة، والشراسة، وقد خلقت لهم حالة العزلة الخاصة، قواعد للسلوك، وفهياً خاصاً للطهارة، والعلاقة بين الرجل والمرأة، وادراكاً حساساً للكلمة، وللوعد.. وكل هذه القيم القبلية التي يتم بها المجتمع البدائي أشواقه... وينقض مسألة الاختلاف السطحية هذه، ان بعضاً من المسلمين، ممن يعيشون في صعيد مصر الأعلى، يبدون «مختلفين» أيضاً، لأنهم يمارسون حياة العزلة والانغلاق نفسها.. مختلفين من حيث السطح، والشكل..

ولا بد أن نلاحظ أيضاً، أن الأقباط الذين اعتزلوا في صعيد مصر الأعلى، صمموا حين أراد بهم العيش الانتقال إلى القاهرة، على أن يسكنوا متجاورين، ليسهل الدفاع عنهم، ضد زو «إسلامي» متوقع منذ ١٣٠٠ سنة!، فاخترتوا أن يتحصنوا في منطقة شمالي القاهرة، اسمها «شبرا»، أي انهم ك «أقلية»، تفكر بالمنطق نفسه الذي تفكر به الأقليات في بلدان العالم كافة، غير أن وضعهم في الإقليم الجنوبي، يختلف عن وضع الأقليات في البلاد الأخرى اختلافاً شديداً وعميقاً.

الأقلية في تلك البلاد، عبارة عن «أجناس» مختلفة، اضطرتها ظروف العيش إلى الهجرة - مع الاحتفاظ بجنسياتهم - للعمل والتعيش، وهم يختلفون اختلافاً كلياً عن أبناء البلد، كاللبنانيين مثلاً في الأرجنتين، والبرازيل، فإنهم بالرغم من أن بعضهم قد تحلى عن جنسيته، يعودون إلى الوطن بين الفينة والأخرى، لأنهم يشعرون بهذا الحنين الدافق إلى أوطانهم، مهما طالت مدة غيابهم، وبعدت أسفارهم.. انهم في أوطانهم الجديدة: قومية مختلفة، لسان مختلف، عواطف مختلفة، انتساء مختلف، ولا يشركهم بأهل البلد إلا انهم يعيشون معهم..

أما الأقباط فإنهم ليسوا أقلية، لأنهم عرب، برغم انهم يدينون بالمسيحية، فالمنطقة، حتى قبل أن يوحدتها الفتح العربي، كانت امتداداً واحداً، محتاجاً إلى قطب يصوغه، ويدفق فيه الدماء، ويوحد سبله وغاياته. وقد فعل الإسلام، ما كان يمكن لأي عقيدة أخرى أن تفعله، أي ان تخلق قطباً، من مشاركة غير واضحة.. وما يطلق عليه اسم «الغزو» العربي،

لم يكن «كنساً» لاعتقادات المسيحيين، إنما كان توحيداً تاريخياً، وليس عصبياً، لوطن واحد ممتد ومتعارف ومتعاطف، توحيداً قومياً لدولة تمزقت اشلاء بفعل عوامل متكسفة ومعربة، فالقبطي عربي لأنه يتكلم العربية، والدعوى القائلة بأن الأقباط يتكلمون «اللغة» القبطية المحضه في بعض قرى الصعيد، ثم الاستدلال بهذه الدعوى، على «قومية» مختلفة لهم، ينقضها وجود بعض أبناء النوبة ابتداء من الصعيد الأعلى، حتى بلدة «ادندان» شمالي السودان، يتكلمون «لغتين» نوبيتين مختلفتين، ولا يربطها باللغة العربية شيء، وبرغم ذلك، برغم أن «مانيفيستو» القومية العلمي، يفقد هنا بعض علميته، أي برغم أن للنوبيين «لغة» خاصة، وموروثات خاصة، وتقاليد خاصة، إلا أنهم مرتبطون بالقومية العربية، من حيث «قوة الوجود». ولتوضيح هذه العبارة الغامضة، أقول: ان اللغتين النوبيتين، متأخرتان جداً، من حيث انهما لغتان منطوقتان، ولا تكتبان، ومن حيث انهما ناقصتان إلى أبعد درجة. فالنوبي القاطن في بلده، يتمكن - تبعاً لضالة حياته من حيث العمق والمساحة - ان يتكلم لغته بدون عوائق. أما النوبي الذي ينزح إلى القاهرة للتعيش، فإنه لا يستطيع أن يتمسك بلغته المحدودة ويستخدم كثيراً من الكلمات العربية التي تدخل إلى لغته يوماً بعد يوم، فيسهم في محوها، من حيث اعتقاده انه يغنيها. فالحياة القاهرية هي حياة معقدة بالنسبة إليه، وبالنسبة إلى وسيلته للتفاهم. . وبعد سنة أو نحوها، تصبح «علاماته» (Signal Code) مجرد ذكرى، في حين يبدأ التكلم باللغة العربية، وتصبح وسيلته للتفاهم. . وهكذا يستطيع أن يعيش بأقوى مما كان يعيش، لأنه أصبح «يعرف» أكثر. .

برغم هذا الاختلاف اللغوي، يظل النوبي عربياً يشارك في ما يشترك فيه العرب من خصائص، لم تبعده هذه العزلة القشرية عن كثير من التعاطف الذي يبديه في مناسبات قومية لا حصر لها. .

القبطي عربي، لأنه مالك هذه الأرض العربية، كما يملكها أخوه المسلم. والقبطي عربي لأنه متعاطف قلبياً مع حركة الولادة العربية، وقد رأينا كثيراً من اخواننا الأقباط يشتركون في حرب فلسطين متطوعين أشداء، وبلغت ببعضهم هذه الحساسية إلى درجة أنهم تطوعوا ضد فرنسا في حرب تحرير الجزائر، وقدموا أساءهم ضمن من تطوعوا لتحرير «بنزرت» . .

قبل ثورة ١٩٥٢، كان هناك نوع من الانقسام القائم بين المسلمين «كجنس» خليط، يغلبه الجنس العربي، وبين الأقباط، كحاملين للواء الفرعوني، وكان الأساس الحقيقي للاختلاف هو الدين: هذه العلاقة العميقة الشخصية بين الإنسان والخالق، تتحول هنا إلى نوع من «ادراك الاختلاف» بتأثير الحصن الخارجي والداخلي منذ قرون: فالمسلم عربي، لأنه يتبع «جنس» الغزاة من الجزيرة العربية. والقبطي مصري، لأنه سليل «الجنس» الفرعوني الذي أنشأ حضارة ولغة وقومية خاصة. .

وظل الوضع جامداً على ما هو عليه، حتى بدأ البث الواعي المنظم لفكرة القومية

العربية، وبدأ الشعب في مصر يقتنع قليلاً قليلاً، أما الأقباط فقد استحال عليهم أن يفكروا في منطق حديث، طالما ان «الوضع» القديم قائم..

«والوضع القديم» مسنود من الخارج بالأفكار العتيقة البالية التي يكتبها مخرفون من أمثال مراسل الأسوشييتد برس، ومسنود بواسطة حملات التشهير التي تقوم بها الصهيونية العالمية في الجرائد الانكليزية والأمريكية، أو مسنود من بعض الأقباط الجهلاء المتعصبين الذين يركبون رؤوسهم، ظناً بأن الدولة تخطط لهم الشرك.. و.. إلى آخره..

ان الدين هو أمر علاقة محض شخصية، يتوجه بها الوثني والزرادشتي وعباد النار إلى إلهه الخاص، آملاً وشاكياً.. انها علاقة خاصة، لا تدخل فيها أبداً، اعتبارات الوجود المشترك، واعتبارات اللغة المشتركة والاعتبارات العلمية الأخرى..

ان هنا الآن، قطباً واحداً، هو القومية، يجمع حوله مئات الملايين من المسلمين والأقباط، وكافة الديانات الأخرى وكافة الاعتقادات..

وإذا كنا قد انتصرنا كعرب في معارك كثيرة بيننا وبين الاستعمار الأوروبي، الذي يتخفي أحياناً في زي «قلب الأسد» الحامل سيفاً كبيراً يشبه الصليب، فإننا كعرب أيضاً، أقباطاً ومسلمين، نستطيع أن نحطم هذه الدعوى الجديدة التي تنشرها بيننا فئة قليلة من نافثي السموم، ومن الجهلة، ومن الحاقدين على هذه الثورة الاشتراكية العظيمة التي تريد أن تحقق الخير والعدالة والحرية..

ان هناك بعضاً من الذين «جمدتهم» التقليدية، ينساقون إلى مثل هذه الحملات، بدافع «المشاركة في الاختلاف مع القائمين بهذه الحملات»، وخطورة هذا الأمر نابعة من أنهم لا يفهمون سبب هذه الحملات، بل ويردون بها إلى أنهم مجرد فئة مغلصمة تعبر عما تراه رأيها الخاص..

والحقيقة ان الرجعية تلفظ الآن أنفاسها، وقد كان ذلك الصوت اللاهث المرتعش، هو آخر زفرة من رثتها اللثيمة الحاقدة..

الديمقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية*

عبد الله عبد الدائم

- ١ -

لا تتخذ أية فكرة قومية معناها السليم، إلا إذا انعقدت الصلة العميقة بينها وبين الفكرة الإنسانية ويظل هدف الحياة القومية الأول الوصول إلى تفتيح الحياة الإنسانية لدى المواطن على أوسع مدى ممكن. وقوام النظرة القومية الإيمان بأن الاطار الأمثل لتفتح الإنسان كإنسان هو إطار تربته القومية وهو انه القومي. ففي هذا الاطار يستطيع الفرد أن يزكو ويستخرج كامل امكانياته وطاقاته، وفي هوائه يبسر له أن يرقى إلى أسمى مراتب الازدهار النفسي.

والأفكار القومية السليمة عبر التاريخ كانت مغلصة دوماً لهذا المنزع. ونشأة الحركات القومية في العالم في بداية القرن التاسع عشر، تنبىء عن عمق هذه الصلة التي تقوم بين النزعة القومية والنزعة الإنسانية. إذ ظهرت الأفكار القومية كما نعلم لدى الشعوب المضطهدة والمجزأة المقطعة الأوصال، وكان هدفها تحرير الشعوب واقرار حقها في تقرير مصيرها وخلق عالم متاح متآزر لا تطغى فيه أمة على أمة، وتحقيق وجود الإنسان الكامل عن طريق تحريره من طغيان أخيه الإنسان. هكذا كان شأن الحركة القومية الإيطالية منذ بداية نشأتها في أوائل القرن التاسع عشر، وهكذا كان شأن الحركة القومية الألمانية بعد حروب الثلاثين، وشأن القومية السلافية لدى السلاف الغربيين والجنوبيين. لقد ثارت هذه الحركات جميعها لدى أمم مضطهدة مهددة خاضعة للسيطرة الأجنبية، وكان همها أن تناضل من أجل حق الإنسان وحرية.

(*) نشر في: الآداب، السنة ٩، العدد ١٠ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١)، ص ١ - ٥٠ - ٥٤ وهو في الأصل ورقة قدّمت إلى: حلقة دراسة أسس التربية في العالم العربي التي عقدت في القاهرة، أيلول/ سبتمبر ١٩٦١.

ولم تجانب الحركات القومية هذا الطابع الإنساني، إلا عندما انحرفت عن أهدافها الأصلية واستغلت من أجل العدوان والسيطرة، على نحو ما حدث في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية. لقد اتخذت القومية إذ ذاك شعاراً لتبرير العنف والعداء، ووسيلة لسيطرة أمة على غيرها من الأمم. وبهذا فقدت معناها الأصلي، وغدت أبعد ما تكون عن الأهداف الحقيقية للحياة القومية، نعني تحرير الإنسان وتفتيحه ضمن تربته القومية، والعمل على تحقيق التوازن بين القوميات المختلفة من أجل سعادة الإنسان والارتقاء بإنسانيته.

ولا نهدف هنا إلى الحديث عن عمق الصلة التي تصل الفكرة القومية بالفكرة الإنسانية. وجل ما نريد أن نؤكد أن النزعة القومية تفقد معناها إذا لم تكن الاطار الطبيعي لتحقيق تفتح الإنسان الكامل.

- ٢ -

والتذكير بهذه الحقيقة يمهد أمامنا السبيل لبيان مدى الارتباط بين القومية العربية وبين الديمقراطية. فالقومية تهدف إلى تفتيح الوجود الإنساني للفرد وافساح المجال أمام كامل طاقاته كما تعطي وتزدهر وتنشر الخير والعطاء للأمة وللإنسانية. وهي إذ تضع نصب عينها مثل هذا الهدف الإنساني الغني، تلتقي تلقائياً بالديمقراطية كوسيلة لتحقيق أهدافها. فالديمقراطية إن كانت تعني شيئاً، فهي تعني أنها الوسيلة المثلى لتحرير الإنسان وتيسير تكامله الدائم وتفتيق قيمه الإنسانية الأصلية. ومهما تختلف التعريفات التي تقدم للديمقراطية يظل من الصحيح دوماً وابتداءً أن جوهرها احترام الإنسان كغاية في ذاته، واتخاذ هدفاً لا وسيلة. وقد أكدت النزعات الحديثة في الديمقراطية اليوم أن العنصر الأساسي في الديمقراطية هو احترام الشخصية الإنسانية. وهذا الاحترام ليس احتراماً سلبياً فحسب، قوامه عدم النيل منها وعدم استغلالها واستشارها، وإنما هو فوق هذا وقيل هذا احترام إيجابي قوامه تحقيق الظروف المثلى لتفتحها وازدهارها والوصول بها إلى كامل عطائها. ومثل هذه الظروف الميسرة لتفتح الشخصية الإنسانية هي بالتعريف ظروف الحياة القومية التي يعمل فيها المواطنون من أجل سعادتهم المشتركة، ومن أجل بناء مجتمع تسوده العدالة والمساواة والفرص المتكافئة، ولا يطفئ فيه إنسان على إنسان، سواء ضمن حدود الدولة القومية أو خارجها.

وهذا الارتباط العميق بين القومية والديمقراطية، يبين لنا منذ البداية قدسية الديمقراطية، كما يبين لنا في الوقت نفسه حدود هذه الديمقراطية. فهو يشير منذ بدء الطريق إلى أن الديمقراطية لا تتخذ معناها إلا كوسيلة لتحقيق الوجود القومي، وأن تفتيح الإنسان عن طريقها مرتبط أعمق الارتباط بأهداف التعاون القومي، والعمل لمصلحة الحياة القومية.

على أنه يبين لنا أيضاً حدود الفكرة القومية، إذ يجعل هذه الفكرة لصالح الإنسان كإنسان، ويجنبنا الوقوع في خطأ الاستمسك بالشكل ونسيان الهدف، نعني خطأ اتخاذ القومية مبرراً للعدوان على الإنسان أو اضطهاده أو تقييد حريته وتفتحه، سواء ضمن الاطار القومي أو خارجه، ذلك أن الفكرة القومية، حين ترتبط بالأسلوب الديمقراطي تظل مخصصة لهدفها

الأصلي، نعني الإنسان، ولا تنحرف لتتخذ حجة لتبرير العنف أو الاقتسار، وذريعة لاضطهاد الإنسان.

إن البدهية الأولى التي كثيراً ما تنسى، هي أن المبادئ التي يضعها الإنسان يضعها من أجل الإنسان، وفي سبيل اكتمال رقيه وتقدمه وبلوغه المراتب الحقة من الوعي الروحي. ولهذا فمن غير الجائز، مهما تكن المبررات، أن تتخذ هذه المبادئ ذريعة لاضطهاد الإنسان، وحجة للتضييق عليه، وامتهان شخصيته الإنسانية. ولهذا كان الربط بين الفكرة القومية والفكرة الديمقراطية، حامياً لكلتيهما من الانحراف ومن مزالق طالما ألفتها في حياة البشر. إنه يحمي الفكرة القومية من أن تصطنع من أجل العدوان، ومن أجل اضطهاد الإنسان داخل الدولة القومية وخارجها. كما يحمي الفكرة الديمقراطية من أن تغدو اطاراً فارغاً ومبدأً عديم المحتوى، ومطلقاً تستباح من أجله الفوضى، وحتى استغلال الإنسان كإنسان.

- ٣ -

إن آفة المبادئ آفتان كبيرتان: آفة الاطلاق، وآفة النظرة الواحدة.

أما الاطلاق فهو الذي يقرب الوسيلة إلى غاية وهدف، هو الذي يجعل من المبدأ صورة فارغة عديمة المحتوى، وحجة وعزاء وتبريراً. انه هو الذي يجعل من مبدأ القومية مثلاً مبدأ يستبيح الإنسان وحرياته وكرامته، حين يغدو مثل هذا المبدأ حذاء صينياً قاسياً، يصطنع من أجل تبرير كل شيء، لا من أجل غاياته القومية والإنسانية الأصيلة. وهو الذي يجعل من مبدأ الديمقراطية شعاراً فارغاً، يستخدم في سبيل الحق كما يستخدم في سبيل الباطل، ويجند حتى للقضاء على الديمقراطية باسم الديمقراطية.

إن المبادئ المتصلة بحياة الأمم لا تتخذ معناها إلا ضمن جملة البنية الاجتماعية والقومية. وتطبيق أي مبدأ ينبغي أن يكون في نهاية الأمر نتيجة التفاعل بين المبدأ كمثل أعلى وبين جملة الظروف الواقعية التي توجد فيها أمة من الأمم، ومن شرارة هذا اللقاء بين المبدأ كمثل أعلى وبين الواقع يولد السلوك السليم والتطبيق الخصب.

وأما آفة النظرة الواحدة، فهي التي تؤدي إلى تفسير الأمور تفسيراً وحيد النظرة لا يقيم وزناً للعوامل الكثيرة التي تتدخل في إحداثها. والنظرة الواحدة وليدة تفكير خاطيء عاش رداً من الزمن، ورافق ظهور العلم الحديث، ثم ما لبث تطور العلم حتى دحضه. وقوام هذا التفكير الخاطيء نظره إلى العلية والسببية، تحاول أن تكتشف بين جملة الأسباب التي تحدث ظاهرة معينة، سواء كانت مادية أو اجتماعية، عن سبب أول تعتبره هو السبب الأصيل وتعتبر الظواهر الأخرى نتيجة له وملحقاً له، وهذه النظرة الخاطئة اتخذت أسوأ نتائجها عندما طبقت على الظواهر الاجتماعية. فها هنا حاول عدد من الباحثين كما نعلم أن يكشفوا عن عامل أساسي حاسم، هو المسؤول عن سير الحياة الاجتماعية، وما سواه تابع وملحق، على نحو ما فعلت النظرية الماركسية مثلاً حين عزلت العامل الاقتصادي وعدته السبب الأب لكل عناصر الحياة الاجتماعية، وحين اعتبرت ما سواه من مظاهر الحياة بمثابة

ذيل له أو مركب ثانوي من مركباته. ومثل ذلك فعلت النظريات التي حاولت أن ترد الظواهر الاجتماعية إلى عامل البيئة أو عامل العرق.

ولقد ولدت هذه النظرة مآسي كثيرة في فهم الحياة الإنسانية، بل في السلوك السياسي والمذاهب السياسية. وجاء العلم الحديث فأثبت خطأها في ميدان علوم المادة الجامدة. غير أن الأخذ بها في ميدان العلوم الاجتماعية ظل مستمراً إلى حد بعيد. لقد أثبت العلم الحديث خطأ التفسيرات التي ترد الظواهر المادية إلى قانون وحيد، أو سبب وحيد تتحلق حوله سائر الظواهر، وبين أن من الواجب أن يحدث انقلاب في فهمنا للأشياء، عن طريق التفكير بواسطة مبدأ التفاعل المشترك بين العناصر المكونة لها. فالحادثة المادية لا تحدث نتيجة سبب وحيد، وإنما تحدث نتيجة تفاعل جملة من الأسباب، لكل منها وزنه وشأنه، وليس بينها سبب أساسي وآخر ملحق. وهكذا غدا الاحتمال والتعدد ميزتي العلم في عصرنا، وحل محل التفسير الواحدي للأشياء، تفسير كلي ينظر إلى الأحداث على أنها مترابطة متآخدة، ويستبعد القول بوجود قوة مسببة فذة وشاملة، هي مفتاح كل شيء.

غير أن هذه النظرة التي أشاعها العلم بعد تطوره، في ميدان الظواهر المادية لم تنتقل بيسر إلى ميدان الظواهر الاجتماعية، وظل التفسير الواحدي، التفسير بالسبب الوحيد الفذ، هو التفسير الغالب، وكثيراً ما زعم مثل هذا التفسير لنفسه صفة العلمية، على نحو ما فعل ماركس.

ولا بد، لنقل الاتجاه العلمي إلى ميدان الظواهر الاجتماعية، من هجر ذلك التفسير الواحدي، من اهمال النظريات الواحدة الشاملة، والأخذ بالتفسيرات «التفاعلية» إن صح التعبير، نعني بالتفسيرات التي تعتبر الظواهر الاجتماعية نتيجة التفاعل بين جملة من العوامل المتعددة، ليس بينها ما يحتل مقام السبب المنشئ الخلاق.

وآفة الواحدة هذه، عندما تطبق على المبدأ القومي، انها تجر إلى جملة من المزالق، أهمها شيء من التأليه الخاطيء للمبدأ القومي، تأليها يجعله قوة صارمة، يستباح من أجلها كل شيء. كذلك من نتائج هذه الآفة عندما تطبق على المبدأ الديمقراطي أن تنظر إليه كعامل حاسم، كمبدأ ميتافيزيقي، كفكرة مجردة غير مكسوة بلحم ودم، وغير مصطبغة بصبغة الظروف الأخرى التي تصاحبها.

ومثل هذا الموقف الموحد، هو الذي ينتهي في نهاية الأمر إلى تعصب ضيق، حين يؤكد أن لا وجود إلا للحقيقة واحدة، وحين لا يدرك أن كل مبدأ قابل لأن يعدل بنتيجة تفاعله مع غيره من المبادئ والنزعات.

إن القومية حين تغدو غاية في ذاتها، وحين تنسى أهدافها الإنسانية، تقع في مثل هذا التفسير الواحدي، وتغدو مطلقاً رهيباً، يخنق الإنسان. والديمقراطية حين تأخذ بالتفسير الواحدي، تنتهي إلى تطرف معادٍ لجوهر الديمقراطية.

وما نريد أن نتابع هذا الحديث العام عن آفات النظرة المطلقة والنظرة الواحدة.

والذي قادنا إليه ما قررنا من أن الصلة العميقة القائمة بين الديمقراطية والقومية من شأنها أن تحمي كليهما من مثل هذه التفسيرات المطلقة أو الواحدية، ومن شأنها بالتالي ان تجنب كلا منها آفات الوقوع في شكلية ليست بذات مضمون، وفي اطار لا يحفظ شيئاً ويبيح كل شيء .

ونتيجة هذا كله إن القومية إذا أرادت أن تظل محكومة بأهدافها الأصيلة، التي هي أهداف إنسانية، تبتغي تفتيح الإنسان إلى أقصى مدى ممكن ضمن اطار العمل القومي المتأخي، لا بد لها أن تتخذ من الديمقراطية وسيلة مثلى لتحقيق تلك الأهداف ودرءاً ووقاية ضد الوقوع في صورية الاطلاق وقسوته . وبالمثل، لا تكون الديمقراطية مبدأً ذا دلالة، قابلاً لأن يطبق ويعطي ثمرات معينة، إلا عندما يرتبط بحياة قومية معينة، وحين يتكيف مع أهدافها، ويسير في المسارب التي من شأنها أن تعمق تلك الأهداف .

- ٤ -

هذه الحقيقة الكبرى العامة، تسري على القومية العربية كما تسري على غيرها، وتجد في الحركة القومية العربية مجالاً خصيباً لها .

فالقومية العربية تهدف، ككل قومية سليمة، إلى تفتيح الإنسان العربي ضمن الاطار القومي، وترى في هذا الاطار الإناء الطبيعي لعطاء الفرد العربي وابداعه . وتنظر إلى ارتباط المواطن العربي بحياته القومية، كسياج يمكنه من تحقيق طاقاته الإنسانية حتى مداها، ويطلق لديه قوى الابداع حتى غايتها . وهي تنظر بعد هذا إلى هذا الاطار القومي كدرج يقي الأمة أخطار العدوان الخارجي، ويمكنها بالتالي من الحفاظ على روحها الإنسانية، وعملها من أجل عالم متأخ متعاون . والأمة العربية بوصفها أمة ما تزال في بداية نهضتها الحديثة، تنظر إلى هذا الاطار القومي نظرتها إلى إطار مفصل على قدها، يقيها من أخطار تسلط الدول الكبرى، ويكون عملها له جزءاً من عملها الإنساني الشامل في سبيل حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، ضمن عالم تتنازع قوى متخاصمة كبرى، وما يزال يسوده التحكم والطغيان . وكلا المطلبين من مطالب القومية العربية يحتاج إلى أن يتدرج بالديمقراطية من أجل تحقيق أهدافه . والمطلب الأول خاصة، نعني تفتيح طاقات الإنسان العربي وقوى الإبداع لديه لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الديمقراطية . ذلك أن المبدأ الأساسي من مبادئ الديمقراطية، كما ذكرنا، هو مبدأ احترام الإنسان واتخاذ غاية لا وسيلة، وافساح المجال بالتالي أمام امكانياته وطاقاته كيما تفتح وتزدهر . والجو الديمقراطي الذي يتجلى في الاعتراف للأفراد بحرياتهم الأساسية، هو السبيل الوحيد لتفتح الإنسان وتقدمه وتجاوزه ذاته باستمرار . وليست حرية التعبير والتفكير والمناقشة الحرة في نهاية الأمر سوى الأدوات اللازمة لتحقيق انفتاح الفرد على الابداع والعطاء حتى نهايتها .

وإذا أردنا أن نمضي في الموضوع إلى أعمق من هذا فلنا إن احترام الشخصية الإنسانية، الذي هو جوهر الديمقراطية، يستلزم أولاً وقبل كل شيء اللجوء في معاملة هذه الشخصية الإنسانية إلى الوسائل الإنسانية التي من شأنها أن تحترمها وتفتحها من داخلها، لا أن تنتهكها

أو تقسرها على الأفكار والآراء قسراً. وتظل السمة الأساسية للأسلوب الديمقراطي الاعتياد على القناعة الداخلية العميقة للإنسان، وجعله سيد أفكاره، بدلاً من اغتصابه فكراً ونفسياً، وبدلاً من السطو عليه بأفكار مبيتة معدة سلفاً. ومن الآفات التي تتعرض لها الديمقراطية الحديثة، حتى في أكثر الدول أخذاً بالمبدأ الديمقراطي، اللجوء إلى تقديم الآراء والأفكار المبيتة الجاهزة، وعدم افساح المجال أمام الجهد الذاتي المستقل في اقتناء الأفكار وهضمها. إن الأطعمة الفكرية الجاهزة التي يقسر عليها الناس دون أن يهضموها، تكاد تغدو صفة ملازمة لعصرنا الحديث، لاسيما بعد انتشار الوسائل الديمقراطية الواسعة، نعني الصحافة والإذاعة والتلفزيون والطباعة. وتقديم أفكار غير مطبوخة، وعموميات غير واضحة، ومحاولة غرسها في أذهان الناس، عن طريق الوسائل الانفعالية، من أهم الآفات التي تتعرض لها الديمقراطية في عصرنا، والتي ينبغي أن تعمل على تجاوزها إن ارادت أن تحافظ على جوهرها وحقيقتها.

وهذه الناحية تقودنا إلى استطراد قصير يردنا إلى ما كنا نقرره منذ حين، وهو أن الديمقراطية، كأى مبدأ، لا يجوز أن تفهم على أنها مطلق لا يخضع لظروف الزمان والمكان. ذلك أن ظروف الحياة المعاصرة وانتشار ادوات النشر هذا الانتشار الهائل، يخلق شروطاً جديدة لعمل الديمقراطية، لم تكن قائمة من قبل، لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار وأن تفرض على الديمقراطية، مشكلات جديدة وحلولاً جديدة.

ولندع هذا ولنعد من جديد إلى ما يترتب على الأخذ بالمبدأ الديمقراطي من احترام للشخصية الإنسانية. ولنقل إن هذا الاحترام الذي هو أهم ما ينبغي أن تحرص عليه الديمقراطية، هو الذي نفع عليه في تاريخنا العربي وفي تاريخنا الإسلامي. ولعل فكرة الكرامة الإنسانية هي الفكرة التي استبقت لدى أجدادنا العرب مفهوم الديمقراطية الجديد. وكلنا يعلم أن على رأس القيم التي آمن بها العرب في جاهليتهم وإسلامهم الحفاظ على كرامة الإنسان. والذي يطالعا في التاريخ العربي كله هو هذه الكرامة الإنسانية التي تشمخ دوماً وتشرئب. وفي معاملة العرب لرعاياهم وفي معاملتهم للدول التي فتحوها أكبر الدلائل على عمق إيمانهم بالشخصية الإنسانية وبالكرامة الإنسانية. وفي القرآن الكريم ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾^(١) وما تزال قولة عمر بن الخطاب التي وجهها إلى عمرو بن العاص ترن في مسمع التاريخ. «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». ومن الجدير بالذكر أن عمر بن الخطاب قال هذه الكلمة احتجاجاً على معاملة «ابن الاكرمين» لرجل قبضي، مما يشهد على عمق معنى الكرامة الإنسانية لدى العرب ومما يبين انها ليست وقفاً لديهم على رعاياهم، بل هي تجاوز هؤلاء الرعايا إلى كل إنسان.

هذا الاحترام للكرامة الإنسانية وللشخصية الإنسانية الذي حرص عليه العرب في عصور تاريخهم، يجعل من الديمقراطية أسلوباً خصيباً منتجاً، ويربطها مباشرة بفكرة التفتح القومي والإبداع القومي. فتقديس الشخصية الإنسانية، هو الوسيلة التي تفسح المجال أمام

(١) القرآن الكريم، «سورة الاسراء»، الآية ٧٠.

الإنسان كيما يعطي ويبدع ويتقدم ويتجاوز ذاته باستمرار. ولا سبيل إلى تطوير الإنسانية يوماً بعد يوم، ورفعها من مستوى الشرور إلى مستوى الخير، إلا عن طريق افساح المجال أمام قوى الوعي الروحي كيما تتقدم وتتجاوز ذاتها وتعمل على خلق الإنسان الجديد دوماً.

إن امتلاك الفرد آراءه وأفكاره وامتلاكه ذاته واستقلاله الشخصي يعينان معنى عميقاً جداً بالقياس إلى مشكلة الإنسان جملة. فهما الوسيلتان الناجعتان اللتان تجعلان الوعي الإنساني يتقدم ويتطور ويجاوز ذاته باستمرار عاملاً على تجديد قيم المجتمع وعلى تجديد قيمه الإنسانية. وبدون هذا المجال المفتوح أمام الوعي الفكري، كيما يتقدم ويتجاوز ذاته، لا يمكن أن يقوم في المجتمع أي تقدم ولا يمكن أن تكون فيه أية حركة إلى أمام. والإنسانية تراوح في مكانها، ان هي فرضت على الناس قيوداً في الفكر والرأي، وان هي حبست أفكارهم ضمن اطار لا يتجاوزه.

إن جوهر الوجود الإنساني انه يصبو إلى تجاوز ذاته باستمرار، ومن صلب بنية الوعي انه ينزع إلى أن يتجدد ويناقش ذاته ويرقي إلى آفاق اسمى فأسمى. ومثل هذه الصبوات التي نجدها في الوجود الإنساني وفي الوعي الإنساني، هي أمل الإنسانية، ولا بد لها كيما تأخذ مداها من أن تُحترَم ويُفسح المجال بينها وبين الانطلاق.

ومن هنا كانت الديمقراطية هي الوسيلة المثلى لتفتح الإنسان وتجاوزه ذاته وتطويره مجتمعه وقيم هذا المجتمع. وبهذا ترتبط أعمق الارتباط بالقومية. فالقومية تفتيح للإنسان وتطوير للمجتمع ولقيم المجتمع. وليست القومية مفهوماً ساكناً جامداً، وإنما هي حركة دائبة متصلة من أجل تجديد بناء المواطن ضمن الكيان القومي. وهذا التجديد هو والديمقراطية صنوان.

- ٥ -

على أن احترام الشخصية الإنسانية الذي هو صلب الديمقراطية وعصبها المفهوم، لا يعني فقط هذا التمكين للوعي كيما يتفتح وينطلق ويجاوز ذاته ويتجه شطر القيم الروحية المثلى، قيم الحق والخير والجمال، وإنما يعني شيئاً آخر لا ينفصل عن المعنى الأول، هو ازالة العوائق الخارجية المادية التي تغل نشاط الفرد وتعطل فورة الابداع والعطاء لديه. فمن البدهي أن تفتح الإنسان التفتح الكامل، لا يمكن أن يتم إذا كان مثقلاً بالقيود الاقتصادية التي تستعبده والتي تعطل قواه. وفي المجتمع العربي خاصة، تنوي القوة الحقيقية الخلاقة للأمة العربية، في تلك الكتلة الكبيرة من الجموع الشعبية الفقيرة المحرومة. وهذه القوى الخلاقة معطلة لدى هذه الجموع بسبب سوء أحوالها الاقتصادية. والعبودية المادية التي تخضع لها الجماهرة الكبرى من أبناء الوطن العربي تجعل امكانات الشعب العربي مهدورة وطاقاته مقتولة غير مستغلة. ولهذا فلا سبيل إلى تحقيق العطاء القومي والإبداع القومي إلا عن طريق أسلوب ديمقراطي يهب الديمقراطية معنى التحرر من أثقال القيود الاجتماعية والاقتصادية،

كوسيلة لبلوغ المعنى الثاني للديمقراطية، نعني تفتيح طاقات الفرد واطلاق قوى الإبداع لديه ليعطي وابدع في حرية وتجدد.

وإذا أردنا تعبيراً آخر، قلنا إن الشق الأول من الديمقراطية يتصل بما يدعى باسم الديمقراطية السياسية، نعني تحقيق حرية الرأي والكلام والاعتقاد، وحكم الشعب بالشعب، من طريق الوسائل الديمقراطية المعروفة. أما الشق الثاني من الديمقراطية فيعني الديمقراطية الاجتماعية، أي تحقيق الفرص المتكافئة أمام أفراد الشعب وتحريرهم من عبوديتهم لأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية ليكونوا قادرين حقاً على امتلاك حريتهم السياسية وتصريفها.

وما نريد أن نعود ههنا إلى حديث الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية. وما نريد أن نعدد التهم التي يوجهها الأخذون بالديمقراطية الاجتماعية إلى المنتصرين للديمقراطية السياسية. ونكتفي بالقول إن هذا الصراع في أعماقه صراع زائف، يتجاوزه تطور الأحداث. فالديمقراطية السياسية لا معنى لها من دون الديمقراطية الاجتماعية ما في ذلك شك، والديمقراطية السياسية، كما يقول أعداؤها، تغدو وهما وتضليلاً إذا لم يتحقق التحرر الاقتصادي والاجتماعي، وإذا كانت الوسائل التي يدعونها ديمقراطية، من صحافة وإذاعة ودعاوة وغيرها، ملكاً للذين يتصرفون في أموال الناس فيتصرفون بالتالي في أفكارهم ومعتقداتهم. غير أن هذا ينبغي ألا يوهننا أن الديمقراطية الاجتماعية هي الديمقراطية الوحيدة. فمن الصحيح أيضاً أن الديمقراطية الاجتماعية تفقد معناها إن لم تهدف إلى تحقيق الديمقراطية السياسية. وتحقيق الديمقراطية السياسية، أي الحريات الفردية للمواطنين، ينبغي أن يظل الهدف النهائي من الديمقراطية الاجتماعية، وينبغي أن تظل هذه وسيلة من وسائل بلوغ الديمقراطية السياسية في شكلها الكامل السليم. وكما أن الديمقراطية السياسية تنقلب زيفاً وخداعاً إذا لم ترافقها الديمقراطية الاجتماعية، كذلك تنقلب الديمقراطية الاجتماعية إلى دكتاتورية ذميمة إذا نصبت نفسها كغاية تستباح في سبيلها الحريات السياسية والكرامة الشخصية، على نحو ما وقع في بعض البلدان الاشتراكية.

والهام في هذا التلازم بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، أن ندرك أنه ينبغي أن يكون تلاًزماً متوافقاً، يتم في وقت واحد. ومن تشويه الأمور أن نقسم الزمن إلى مراحل، وأن نزعّم أن العمل للديمقراطية الاجتماعية ينبغي أن يسبق العمل للديمقراطية السياسية، أو العكس.

فلا سبيل إلى تحقيق الديمقراطية السياسية إلا بالوسائل الديمقراطية. والاعتداء على الديمقراطية، ولو باسم مرحلة مؤقتة، كما تفعل النظم المجموعية، يعرّض الديمقراطية في جوهرها للخطر والانحراف، ويجعل الوصول إليها مطلباً موهوماً. وفي هذا المجال يمكن أن نستعير تلك الكلمة التي قالها أحد الكتاب عن الحضارة الإنسانية فنطبقها على الديمقراطية نفسها فنقول «إن قوامها أن نعلم الناس أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم عن طريق السماح لهم بأن يفعلوا ذلك».

وإذا أردنا أن نلجأ إلى لغة أخرى، قلنا إن المشكلة الكبرى في الديمقراطية، هي مشكلة التوفيق بين مبدئين غالبين من مبادئ الديمقراطية، هما مبدأ الحرية من جهة ومبدأ المساواة من جهة ثانية. والتوفيق بين هذين المبدئين مسألة واجهت دوماً الحريصين على الديمقراطية. ولعل الحل الذي يعطي لهذه المسألة في بلد من البلدان، هو الذي يحدد مبلغ قدرتها على تطبيق الديمقراطية تطبيقاً صحيحاً سليماً.

ذلك أن مبدأ الحرية وحده لا يمكن أن يكون هدف الديمقراطية، ولا بد لهذا المبدأ كما يأخذ معناه، أن يسير جنباً إلى جنب مع المبدأ الثاني. يعني المساواة. ونستطيع أن نقول إن مبدأ الحرية هو قوام الديمقراطية السياسية، بينما مبدأ المساواة قوام الديمقراطية الاجتماعية. ومعنى هذا أن كلا المبدئين في نظرنا لا يصح بدون الآخر. فالحرية ينبغي أن تهدف في نهاية الأمر إلى تحرير الفرد من قيوده ومن جميع أنواع العبودية التي يخضع لها، ومثل هذا لا يتم إلا إذا تحقق مبدأ المساواة، مبدأ تكافؤ الفرص. والمساواة تعني أن يتمتع جميع الأفراد بحظ واحد من الفرص المتاحة لهم، وألا يحال بين فرد من الأفراد وبين أن يستغل مواهبه كاملة، وامكانياته حتى غايتها، وألا يكون التفاوت في الأوضاع الاقتصادية والطبقية سبباً في تفاوت في الفرص. ومثل هذه المساواة تلتقي التقاء طبيعياً مع الحرية، وبدونها لا يمكن أن تتحقق. ذلك أن الفرص المتكافئة تعني شيئاً: الأول وجود حرية للمطالبة بها وتحقيقها تحقيقاً صحيحاً وتقوم كل انحراف عنها. والثاني وجود الجو اللازم لتفتح الفرد، بحيث لا تغل امكانياته بسبب سوء أوضاعه المادية. فالذي يغل الأفراد ويحول بينهم وبين كامل تفتحهم ما هو الأوضاع المادية فحسب، كما قد يخيل، وإنما هو أولاً وقبل ذلك، الأوضاع الروحية الفكرية في مجتمع من المجتمعات. والعبودية الفكرية لا تغل في نهاية الأمر عن العبودية الاقتصادية والمادية. بل إن التحرر من العبودية المادية، كما قلنا ونقول، لا يهدف في خاتمة المطاف إلا للتحرر الفكري والروحي الكامل، وما هو بالتالي غاية في ذاته. إنه وسيلة لتفحيح الإنسان، لبلوغ أعلى مراتب الوعي الإنساني. ومثل هذا الارتقاء إلى الحرية الفكرية والروحية لا يتوافر إلا بتوافر المبدأ الأول من مبادئ الديمقراطية، نعني مبدأ الحرية عامة.

على أن قولنا بقيام وحدة تامة بين الحرية والمساواة، يجعلنا ندرك أن لكل منهما حدوداً. فالحرية محدودة بمطالب المساواة، والمساواة محدودة بمطالب الحرية. والميزان الذي يحكم على سلامة تطبيق الديمقراطية هو مدى التوفيق بين المطلبين، ومدى الاتساق والانسجام بينهما.

وما دمنا أمام مؤتمّر تربوي، يجدر بنا أن نأتي بمثال على أهمية هذا التوفيق نستزعه من قصة التعليم في بريطانيا. فكلنا يعلم أن مشكلة التعليم في بريطانيا هي أولاً وقبل كل شيء مشكلة التوفيق بين هذين المطلبين الغالبين من مطالب الديمقراطية، نعني الحرية في التعليم ثم تكافؤ الفرص التعليمية، ذلك أن التعليم في بريطانيا قام منذ القرون الوسطى على أكتاف عدد من المدارس الخاصة الشهيرة، من مثل مدرسة إيتون «Eton» أو ونشستر «Winchester» أو هارو «Harrow» أو غيرها. وتتسم هذه المدارس برقي مستواها التعليمي والخلقي، ولهذا

كانت الموثل الذي يتخرج منه دوماً قادة الشعب الانكليزي في مختلف المجالات. سوى أن ارتفاع تكاليف هذه المدارس جعلها وقفاً على الطبقة الغنية. أما الطبقة الفقيرة فما كانت تستطيع أن ترسل أولادها إليها، وكانت تلجأ إلى المدارس الحكومية التي ظلت دونها في المستوى. وقد كانت مهمة المصلحين الانكليز إيجاد حل لهذه المعضلة. لقد كانوا حريصين على بقاء هذه المدارس الخاصة، أخذاً بمبدأ الحرية في التعليم، وحفاظاً على مستوى هذه المدارس الرفيع. كما كانوا في الوقت نفسه، ولاسيما بعد الثورات الصناعية الحديثة، حريصين على فتح مجال التعليم المتكافئ أمام الطبقة الفقيرة عامة وطبقة العمال خاصة. وبدت المشكلة حادة عنيفة قبيل الحرب العالمية الثانية وبعدها. فأخذنا نقرأ كتباً ككتاب لوندس «Londes» الذي يحمل عنوان الثورة الاجتماعية الصامتة وكتاب فيكرز «Vickers» الذي يحمل عنوان التربي من أجل مجتمع حر. وفي مثل هذه الكتب أخذت تطالعنا الدعوة إلى تحقيق المساواة في الفرص التعليمية، والبحث في أثر المدارس الثانوية، خاصة في تنظيم التوازن الطبقي في المجتمع الانكليزي. وكانت قوانين التعليم التي صدرت بعد ذلك، عام ١٩٤٤، بمثابة محاولة لإيجاد حل لهذه المشكلة. وجوهر هذا الحل الذي انتهى إليه المربون، من أجل التوفيق بين مطلب الحرية ومطلب المساواة في التعليم، الأخذ بتوسيع المدارس الحكومية وتحسينها بحيث تضاهي في نهاية الأمر المدارس الخاصة. وبذلك تتاح للطبقة الفقيرة فرصة الدراسة المجانية في مدارس لا تقل شأنًا عن مدارس الخاصة، كما يفسح المجال أمام الخاصة لاختيار مدارس الخاصة عندما يفضلون ذلك. هذا بالإضافة إلى إلزام كل مدرسة خاصة أن تخصص عدداً من المقاعد المجانية للطلاب الفقراء المتفوقين الذين يفدون إليها من المدارس الحكومية العامة.

ولسنا ههنا في معرض الحديث المفصل عن هذه المشكلة التي واجهت التعليم في بريطانيا. وقد اكتفينا بهذا العرض الموجز رغبة في تقديم مثال بسيط على أهمية التوفيق بين مبدأي الحرية والمساواة في مجال التعليم وغيره.

وواضح أن هذا التوفيق الذي نعده جوهر العمل الديمقراطي، لا يجوز أن يكون على حساب أي واحد من المبدأين. وواضح أن التوافق في هذا التوفيق أمر ضروري، فلا يجوز أن يؤخذ بالمبدأ الأول إلى حين، ظناً أنه سيؤدي فيما بعد إلى المبدأ الثاني أو أن يؤخذ بالمبدأ الثاني إلى حين، اعتقاداً منا بأن تعطيل المبدأ الأول لا بد منه من أجل العود إليه عوداً سليماً فيما بعد.

وواضح أيضاً أن هذا التوفيق يرتبط بظروف المجتمع وأوضاعه العامة، وانه يأخذ في كل مجتمع بالتالي الشكل الذي يتلاءم معه. وقد قلنا ونقول إن الديمقراطية لا يجوز أن تفهم كمطلق، وان الشكل الذي تتخذه يتحدد أخيراً ببنية المجتمع الذي تطبق فيه. غير أن هذا الارتباط بين تطبيق الديمقراطية (على أساس التوفيق بين مبدأي الحرية والمساواة)، وبين ظروف المجتمع، ينبغي أن يفهم أيضاً على حقيقته، ولا يجوز أن يتخذ حجة للتطويع بالديمقراطية. فنسبة الديمقراطية في الزمان والمكان لا تعني التلاعب بها والاحتيال عليها باسم

ظروف الزمان والمكان. والأصل في هذا الارتباط بين الديمقراطية وبين ظروف تطبيقها أن يكون السعي قائماً للوصول إلى أكبر حد ممكن من الديمقراطية ضمن تلك الظروف. وما نعنيه بوجود ظروف خاصة ما هو وجود الظروف التي تحد من المبدأ، وإنما هو وجود ظروف يأخذ المبدأ ضمنها شكلاً جديداً. وبدهي أن الظروف التي كانت تطبق فيها الديمقراطية في مثل الولايات المتحدة في بداية استقلالها أيام جيفرسن، هي غير الظروف التي تواجه الديمقراطية اليوم بعد تعقد الحياة الحديثة وبعد انتشار الصناعة الكبرى وتطور النظم الاجتماعية. وأكبر محنة تتعرض لها الديمقراطية محاولة النظر إليها في ظروفنا الحاضرة من خلال الأفق الذي كان سائداً في ظروف مابينة تماماً. وفيها يتصل بالحرية والمساواة مثلاً، كان الظن لدى كثير من المؤمنين بالديمقراطية في بداية الأمر أن ثمة انسجاماً ذاتياً بينهما، في حين أن تطور الحياة الحديثة قد بين أن هذا الانسجام لا يقوم من تلقاء ذاته. وعلينا أن نناضل في سبيله.

وأياً كانت الحال، فالمهم في عملية التوفيق بين مطالب الحرية والمساواة وبين ظروف المجتمع، أن ندرك أن هذا التوفيق ينبغي أن يكون دوماً في اتجاه الديمقراطية لا في اتجاه القضاء عليها باسم الظروف. المهم أن ندرك حقيقة كبرى لا يكون للديمقراطية معنى من دونها، وهي أن مشكلة الديمقراطية مشكلة خلقية، وأنها قضية إيمان خلقي. ولهذا فتطبيقها أيضاً ينبغي أن يكون تطبيقاً خلقياً، أي تطبيقاً مُخلصاً صادقاً.

- ٧ -

هذه الحقائق التي نقرها بالنسبة إلى الديمقراطية عامة، تصدق على الديمقراطية في بلادنا العربية. ومن خلالها ندرك من جديد الصلة بين القومية العربية وبين الديمقراطية. ذلك أن القومية العربية حين تضع أهدافها تجعل في رأسها هدفين كبيرين متلازمين ومتآخذين: الأول تحقيق الحضارة العربية المنشودة من طريق تفتيح امكانيات الإنسان العربي، والثاني تحقيق سعادة المواطن العربي من طريق افساح المجال أمام استخراج ثروات العرب المادية والبشرية، أي من طريق الاشتراكية. ومعنى هذا أن القومية العربية تهدف أولاً إلى تحرير الفرد روحياً واطلاق قوى الابداع لديه، وتهدف ثانياً إلى تحرير الفرد مادياً. أما التحرير الأول فيكون من طريق الأخذ بمبدأ الحرية خاصة، وأما التحرير الثاني فيكون من طريق الأخذ بمبدأ المساواة خاصة، مع التوكيد دوماً على أن المبدأين متآخذان لا ينفصل احدهما عن الآخر. وإذا شئنا، تبسيطاً للأمر، أن نجمع المبدأين في واحد، قلنا إن هدف القومية العربية الكبير بناء حضارة عربية إنسانية نامية، وهذا البناء يتوسل لبلوغ أهدافه بالإشتراكية. والاشتراكية تعني تحرير الجموع الغفيرة المحرومة من أبناء الوطن العربي من قيود أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية السيئة، تحريراً لا يهدف فقط إلى رفع مستواها المادي، بل يجعل هذا المستوى المادي وسيلة لرفع مستواها الإنساني والروحي. ومعنى هذا أن الاشتراكية التي هي وسيلة كبرى لتحقيق أهداف القومية العربية ترتبط في أعماقها بالديمقراطية وتشتمل على المعنيين الكبيرين من معانيها. إنها تشتمل على المساواة ما في ذلك شك، ولكنها تتخذ هذه المساواة أداة للتحرير الفكري والروحي، لإطلاق قوى الإبداع لدى الفرد، أي جعلها

وثيقة الارتباط بالحرية. وقد غدا من البدهي أن الاشتراكية في نظر القومية العربية ليست مقصودة لذاتها، وليست وسيلة لرفع مستوى المعيشة فحسب، وليست قضية معدة كما يقولون، وإنما هي وسيلة لإطلاق قوى الإبداع العربية الشاوية في الجموع الغفيرة من أبناء الشعب العربي. وأساس فكرة المجتمع الاشتراكي، الاعتقاد أن قوى الإبداع الكبرى لدى الأمة العربية ثاوية لدى هذا الجمهور الكبير من الشعب المحروم. ولهذا فلا سبيل إلى بناء الحضارة العربية وتفتيق الإبداع العربي، إلا عن طريق انقاذ هذه الجموع من أغلالها وافساح المجال بينها وبين أن تعطي وتمنح لوطنها وللإنسانية. ومعنى هذا أن مطلب الاشتراكية في نظر القومية العربية مطلب إنساني بالدرجة الأولى، هدفه النهائي تحرير الإنسان واطلاق قواه المبدعة، ومثل ذلك لا يتم إلا من طريق الحرية.

- ٨ -

وبعد، لئن جعلنا هدف القومية العربية الكبير بناء حضارة عربية إنسانية نامية، فلأ ينسبنا هذا أن مثل هذا البناء لا يتم عن طريق الاشتراكية وحدها، بل لا بد فيه من جوهره وأساسه، نعني الوحدة العربية. فالوحدة العربية بالبداهة هي جوهر القومية العربية، وأي بناء للحضارة العربية لا يكون إلا ضمنها ومن خلالها. فالحضارة العربية حضارة متكاملة، والوثبة العربية المنشودة لا تكون كاملة، إلا عندما ترجع الأوصال إلى الأوصال، ويعود الوطن العربي إلى سابق وحدته ويلبغى ذاته من جديد بعد سابق تمزق وشتات. والعرب لن يلفوا ذاتهم ولن يجدوا حضارتهم إلا من جسدهم كاملاً، نعني الوطن العربي الأكبر.

وما دام الأمر كذلك، فالديمقراطية ههنا تلعب دورها الكبير. فكلنا يعلم أن العمل للوحدة العربية هو أمنية الجمهرة الكبرى من أبناء الأمة العربية، وهو إرادة الشعب في كتلته الكبيرة، غير أننا كلنا نعلم في الوقت نفسه أن هذه الأمنية تحول دونها جملة من العوائق، وتقوم في وجهها ضروب من العداء والاحتراب. وما يزال أعداء القومية في خارجها وداخلها، يكيدون لها ويحاولون الحيلولة دون بلوغها مداها. والكيد للقومية العربية لا يأخذ فقط شكل الكيد السياسي، وإنما يأخذ خاصة شكل الكيد الفكري. فمن طريق تشويه الأفكار وتسميمها، ومن طريق إثارة الشكوك في القومية العربية والوحدة العربية، يحاول أعداء الوحدة أن يضعفوا من وثبتها ويؤخروا يوم تحققها. ومعنى هذا أن معركة الوحدة العربية معركة فكرية بالدرجة الأولى، إلى جانب كونها معركة سياسية. ولا يأخذ العمل لهذه الوحدة شكله الحي الفعال إلا إذا نشطت الأفكار لتوكيده وتثبيته. ومثل هذا النشاط يستلزم الحرية الفكرية حتى أقصاها. وتقييد الحرية الفكرية في هذا المجال لا يفيد في نهاية الأمر سوى أعداء القومية العربية وخصومها. إن مؤامراتهم ودسائسهم وهمساتهم المخربة هي التي تعشش وتفرخ في جو لا يفسح المجال لتبادل الآراء في النور، ويدع الفرصة كبيرة للعمل في الظلام. والفكرة الصادقة المؤمنة، تدرك أن النصر لها في معركة تجري في وضح النهار، وتصطرع فيها الأفكار، لا سيما عندما تكون هذه الفكرة فكرة الجماهير الغفيرة، فكرة القوى الحية في المجتمع، التي تشند حياة بمقدار ما يتاح لها من حرية.

إن القوة الكبرى التي تعتمد عليها فكرة الوحدة العربية، نعتي قوة الشعب بجماهيره الغفيرة، تجعل من طبيعة الأمور أن يجري العمل للوحدة في جو ديمقراطي. فالوحدة العربية إرادة الكثرة الغالبة وإيمانها، وهذا الإيمان ينبغي أن ينطلق وينمو ويتوالد كي يتغلب في نهاية الأمر على البقية الباقية من الأفكار الضالة. ونحو هذا الإيمان وتوالده يكون في جو ديمقراطي، بل يكون بفضل معارضة الخصوم على أن تكون هذه المعارضة في وضوح النهار. إن الجو الديمقراطي هو الذي يقوى في نهاية الأمر على كسب المعركة ضد الاستعمار وأعوانه في كل بلد عربي. ولهذا نجد هذا الاستعمار وأعوانه حذرين من اطلاق الحرية، يتذرعون ضد أفكار الوحدة التي تعمر في القلوب بتقييد الحريات الديمقراطية.

إن أية فكرة مهما يكن حظها من القوة، تحتاج دوماً إلى مزيد من التنمية والاعناء. والفكرة التي تراوح في مكانها تتجمد وتفقد عناصر الحياة اللازمة لبقائها. واغتناء الفكرة يكون أولاً وأخيراً ضمن الجو الديمقراطي.

- ٩ -

ولا حاجة بعد هذا كله إلى القول إن الديمقراطية اللازمة للقومية العربية الملازمة لأهدافها، ينبغي أن تثبت في جميع مظاهر الحياة العربية، وأن تكون النسخ المغذي لكل جانب من جوانبها. إن عليها أن تداخل الحياة السياسية كما تداخل الحياة الاجتماعية، وأن تسيطر على علائق الناس جميعها ضمن المجتمع العربي.

ذلك أن الديمقراطية في بلد من البلدان لا تقاس بمبادئها المكتوبة في واجهة الدساتير والقوانين، وإنما تقاس بالعلاقات الفعلية القائمة التي تربط بين الناس، وتغير بطراز السلوك اليومي الذي يذيع بينهم. والمسألة ليست مسألة القيم - الأصنام - المنقوشة في الاسفار والنصوص الدستورية، وإنما هي مسألة المعنى الذي تأخذه هذه القيم حين تعبر عن نفسها على شكل علائق انسانية في داخل المجتمع وخارجه.

وما دام الأمر إذن في الديمقراطية أمر التطبيق الفعلي الذي يدخل جميع أنماط الحياة الاجتماعية والسلوك الاجتماعي، كان لزاماً علينا أن نشير إلى أهمية تغلغل الروح الديمقراطية في نظم التربية والتعليم. ولئن اخترنا الحديث عن مداخل الديمقراطية لنظم التربية وقدمنا هذا الحديث على غيره، فما ذلك إلا لسببين أساسيين.

الأول إننا أمام مؤتمر يعنى ببيان الأسس الفلسفية للتربية العربية. والثاني أن نظم التربية والتعليم تظل السداة الكبرى التي تقوم بها سائر مظاهر الحياة الاجتماعية، وتتأثر بها جميع النظم في أمة من الأمم، ومن نفل القول إن نقطة الاستناد الأساسية في بناء المجتمع هي نظم التربية والتعليم، وأن تغيير ما في أنظمة الناس يكون أولاً وقبل كل شيء بتغيير طراز التربية التي تقدم لهم. فالتربية هي أداة تطوير المجتمع، وهي الوسيلة الأولى لتطبيق أهدافه التي يرسمها لنفسه. وما العمل التربوي في نهاية الأمر إلا تلك المحاولة لتحقيق مصير

الإنسان وغاية الوجود الإنساني على نحو ما يتصورها مجتمع من المجتمعات. والمهمة الأولى والأخيرة للتربية هي أن تقود الإنسان إلى غايته وهدفه الحقيقي كإنسان، أن تجره إلى ما يصبو إلى أن يكونه.

على أن إثارة التربية بهذا الحديث عن صلة الديمقراطية بها، يعني شيئاً أعمق من هذا، ينقلنا تَوّاً إلى صلب الموضوع الذي كنا بصدد، نعني الصلة بين الديمقراطية والحياة القومية، ذلك أننا حددنا هدفاً للحياة القومية هو الوصول إلى بناء الحضارة العربية النامية من طريق تفتيح الإنسان العربي تفتحاً كاملاً. ومهمة التفتيح هذه هي مهمة التربية قبل أي شيء آخر. والاتفاق تام ههنا بين مهمة الحياة القومية وبين التربية. فالتربية الحقّة هي التي تحقق للكائن في نهاية الأمر اسمى درجات التفتح الإنساني، وأقصى مراتب الوعي الروحي. وغاية التربية ليست في تفتيح القوى الطبيعية لدى الكائن على نحو ما يرثها ويحدها معطاة له من قبل نوعه، ولا هي في دمج الكائن مع حياة مجتمعه وتراث مجتمعه. إن غايتها الحقّة، هي أن تعتمد على طبيعته النوعية البيولوجية، وعلى أثر المجتمع وتراثه من أجل الرقي بالكائن في نهاية الأمر إلى شأو يجاوز الطبيعة ويجاوز المجتمع، هو شأو التفتح الروحي، التفتح على القيم المثلى، على الحق والخير والجمال. إن مهمتها أن تنكيء على الطبيعة والمجتمع، لترد الكائن بعد ذلك إلى ذاته، إلى ما يصبو إليه كإنسان. ومثل هذه الأوبة إلى الذات التي هي هدف التربية، لا تتم إلا إذا ساعدت التربية الكائن على أن يملك موقفاً مستقلاً ونظرة مستقلة، من طريقها يسيطر على الأشياء طبيعية كانت أو اجتماعية.

وهكذا يلتقي العمل التربوي بأعمق أعماق الديمقراطية. إنه وإياها يهدفان إلى خلق الوعي الذي يقوم به الكائن بنفسه. انه بقول موجز، يؤمن بالوسيلة الكبرى لتكوين الإنسان، نعني الحرية. فالحرية ههنا تعني تحرير الكائن تحريراً حقيقياً، وذلك من طريق امتلاكه لذاته وامتلاكه لأفكاره. إن كل وعي إنساني يصبو إلى أن يملك نفسه امتلاكاً كاملاً، والتربية تقدم العون للكائن كيما يصل إلى هذه الصبوة، كيما يكون فعلاً سيد أفكاره وما يؤمن به. انها تأخذ بيده لا لتقدم له زاداً معطى، ومعرفة مبيتة، ولكن لتجعله قادراً على اقتناص المعرفة بنفسه واتخاذ المواقف بقوته الذاتية، وتقويم الأشياء عن طريق النظرة الخاصة التي قرت لديه. إن التربية الحقّة ليست طعماً تقدمه للآخرين، وإنما هي عون نجعلهم عن طريقه يحققون صبوات وجودهم الحقيقية. إنها لا تطيع فيهم، إلا ما يملكون الرغبة في امتلاكه. وهدفها الأخير تحقيق استقلالهم وتفتيق ذواتهم، بحيث تكون هي الخالقة لقيمها وأفكارها ومواقفها.

وبين أن مثل هذه الأهداف تلتقي بالأهداف الديمقراطية. فلقد رأينا كيف ان أهم عنصر في الديمقراطية هو عنصر احترام الشخصية الإنسانية بحيث تُتخذ غاية لا وسيلة، وبحيث نبعدها عن كل قسر وعن كل رأي مفروض، ونثير لديها القدرة على التفكير في الأشياء على عاتقها وبجهدا الذاتي.

وبدهي أن هذه الروح الديمقراطية ينبغي أن تُداخل التربية في جميع مراحلها وفي شتى

تفصيلهما، إذا أرادت أن تكون تربية حقة. ونتائج مثل هذه الروح الديمقراطية في ميدان العمل التربوي أوسع من أن تحصى. إن ضدها ينعكس على المناهج وطرائق التدريس، وأساليب النشاط المدرسي. بل هو ينعكس على تنظيم التعليم جملة. ومن أهم النتائج التي تترتب عليها، العناية بالكشف عن قابليات المتعلمين وتوجيههم شطر الدراسات التي تلائم هذه القابليات.

وجدير بالتأمل أن هذه الصلة بين التربية والديمقراطية خير مثال يمكن أن يضرب لبيان أهمية العناية بالأساس الفلسفي للتربية. إن وجه الأمور في التربية والتعليم تخضع لانقلاب شامل حين نحدد لها هذا الهدف الديمقراطي، وحين نربط بين هذا الهدف الديمقراطي وبين أهدافه القومية العربية. إن اتخاذ المتعلم غاية لا وسيلة، وجعل الهدف من التعليم تفتيح الإنسان على الحرية، على التفكير الذاتي، أمور تقلب التعليم رأساً على عقب، وتفرض طائفة من النتائج في طرائق التدريس والمناهج والكتب والامتحانات وغيرها. إن فلسفة التربية تأخذ كامل معناها ضمن هذا الجو. إنها تغدو بحق فلسفة الإنسان، البحث في مصيره وغايته، بغية تكييف كل شيء في التربية وفق ذلك المصير وتلك الغاية. وعندما نؤكد أن غاية التربية الوصول بالكائن إلى ذروة الوعي المستقل لذاته وجوهر وجوده، فنحن نطلق في الواقع مبدأ كبيراً من شأنه أن يحدث أضخم الآثار في عملية التربية. إننا بذلك ننأى عن تلك الأهداف الجزئية والضيقة التي تُعين للتربية، حين يقال إن هدفها تكوين المواطن الصالح، أو تكوين الإنسان كما يريد المجتمع أن يكون. إننا نبين إذ ذاك أن الاندماج مع المجتمع أمر محتوم لا بد منه، وخطوة ضرورية في كل تربية، ولكن شريطة ألا يكون هذا الاندماج مقصوداً لذاته، وأن يهدف في نهاية الأمر إلى تحرير الفرد حتى من قيود المجتمع، ليرقى به إلى وعي الأمور وعياً جيداً مستقلاً يأخذه على عاتقه وعلى حسابه. إن المجتمع بالقياس إلى التربية الحقة مرحلة، ومرحلة لازمة. غير أنه ليس غاية المطاف. وقوى التجديد في المجتمع لا تخلق إلا يوم يصبح الفرد على خط من الوعي الروحي والاستقلال الفكري يمكنه من إعادة النظر في قيم مجتمعه، ليقبل منها ما يقبل حراً مستقلاً، ليغير منها ما يغير حراً مستقلاً.

إن المجتمع لا يتجدد إلا عن طريق هذه القوى الروحية الفكرية الجديدة التي تُخلق لدى أفراده عن طريق التربية. وهذه القوى الروحية الجديدة هي ابنة الاستقلال، ابنة الحرية.

من هنا نرى أن ربط التربية بالمبدأ الديمقراطي، يجعلها تربية خلاقة، ويؤدي إلى توفيق عميق بين مطالب الاندماج مع المجتمع ومطالب التجدد الاجتماعي والتقدم الإنساني. فالترية الديمقراطية لا تكون إلا بدمج الكائن في حياة الزمرة الاجتماعية التي ينتسب إليها، وفي تراث هذه الزمرة، ولكنها لا تكون في الوقت نفسه إلا برفع الفرد إلى مستوى يستطيع أن يطل منه على حياة الزمرة إطلالة من ملك وعياً مستقلاً، وتقويماً شخصياً للأشياء، قادراً على الحكم عليها حكماً حراً جديداً. إن الاندماج الحق مع مطالب المجتمع يكون بتجاوزه، بتجاوز الاتباع الجامد، إلى الابداع المستقل والتفكير الحر.

وبعد، إن مهمة القومية العربية مهمة مبدعة خلاقة. إن رسالتها الأولى خلق حضارة مبدعة. وتكوين هذه الحضارة المبدعة تفترض أولاً وقبل كل شيء، العناية بالعنصر الإنساني وتفتيحه وإفساح المجال له كيما يعطي كامل مدها ويطلق شامل طاقاته.

وهذه العناية بالعنصر الإنساني تتطلب أول ما تتطلب جواً ديمقراطياً ييسر له التفتح والازدهار. فالجو الديمقراطي هو الرئة التي تتنفس منها قوى الإبداع. وهذا الجو الديمقراطي يعني أمرين متلازمين. يعني إبعاد العوائق المادية التي تحول بين الفرد وبين عطائه، ويعني تحقيق إطار من الحرية في مجال التفكير والتعبير والاعتقاد، يمكّن للفتح ويفسح المجال الدائم للتقدم وتجاوز الذات. والتربية دون شك هي خير إطار ملائم لإشاعة هذا الجو. فهي المهاد الذي يتم فيه خلق الأساس المكين للديمقراطية، عن طريق تربية الكائن تربية مستقلة، فيها احترام لذاته، وفيها تفتيح له من داخل، لا قسر من خارج.

وهكذا تجد التربية أمامها أساسين متينين، يقوم التلازم بينهما، هما: الأساس الديمقراطي، والأساس القومي. إنها في نهاية الأمر تلغي نفسها عند نقطة الالتقاء بين ديمقراطية تهدف إلى خلق حياة قومية سليمة، وبين قومية تتخذ الديمقراطية وسيلة لبلوغ أهدافها الأساسية. نعني تفتيح الإنسان العربي وإطلاق طاقاته. إنها تضع لنفسها غاية كبرى هي تفتيح إنسانية الإنسان العربي ضمن إطاره القومي وعن طريق هذا الإطار. وعند ذلك لا تأخذها نظرة قومية ضيقة تجعلها تتخذ القومية مجرد شكل صارم قاس تستباح في سبيله حتى حقوق الإنسان وحرياته الأصيلة، كما لا تأخذها نظرة ديمقراطية عاتمة ليست بذات حدود، تجعل من الحرية مطلقاً لا صلة له بشيء ولا شأن له بالظروف القومية التي تجتازها الأمة.

إنها تقف وقفة سليمة، حين تتخذ من تكوين الإنسان من أجل حياته القومية وسيلة لتفتيح إنسانيته ووعيه الإنساني، وسيلة لتحرره لا لعبوديته. وبذلك تلتقي التقاء خصيباً مع المعنى الأول والأخير للقومية العربية. نعني العمل على تفتيح الإنسان العربي ورفعته إلى أعلى مراتب الوعي الإنساني والإبداع الحضاري.

إن تآليه المجتمع، سواء كان مجتمعاً قومياً، أو غير قومي، آفة كبرى وقعت فيها النظريات المجموعية. وهو الذي قاد في نهاية الأمر إلى الأخذ بالأساليب التحكيمية في حكم الأفراد. والفكرة التي أطلقها «هيغل» وتلقفها العديد من الحكام والمفكرين بعد ذلك، وعلى رأسهم ماركس، اتت أسوأ الثمرات في تاريخ الإنسانية وجرت كثيراً من المآسي. إن قوامها جعل الفرد آلة ضمن الكيان الكبير، كيان المجتمع والدولة، وانكار وجوده كذات مستقلة.

والنظر إلى المجتمع كحامل لفكرة التاريخ ممثل لها، والنظر إلى الفرد كذرة ما عليها إلا أن تنساق مع منطقتاريخ. لقد كانت رد فعل على النظرة الفردية، وكانت ككل رد فعل، فعالية مفرطة. والنظرة الديمقراطية السليمة هي النظرة التي تجعل الفرد جزءاً من المجموع،

دون أن تنشئ أهداف الفرد ومطالب وجوده الإنساني . إنها تجعل اندماج الفرد مع المجتمع كما قلنا ونقول مشروطاً بمقدار الحرية التي تمنح له كيما يتجاوز هذا المجتمع ويخلقه خلقاً جديداً .

إن الدرس الأكبر الذي تُعلمنا إياه الديمقراطية قولها : إن العمل لها كفاح ونضال من أجل التوسع المتصل في تطبيق الوسائل الديمقراطية وطرقها الأساسية، نعتي المشاورة والاقناع والمفاوضة والتواصل والتعاون الفكري، والعنصر الخصب الذي تستمده القومية العربية من الايمان الديمقراطي، هو الاعتقاد الجازم بأن تفتح القومية العربية تفتحاً يؤدي إلى خلق الحضارة العربية المنشودة، رهين بمقدار قدرتها على إشاعة أكبر حظ ممكن من الروح الديمقراطية ضمن ظروف المجتمع العربي الراهنة، وإلى شد الواقع العربي شطر الديمقراطية وتطويره يوماً بعد يوم، ليكون منفتحاً لجرعات جديدة منها، عن طريق اصطناع الوسائل الديمقراطية نفسها، هي المهمة الشاقة الصبر الملقاة على عاتقنا، من أجل بلوغ الأهداف الحقيقية لقوميتنا العربية، نعتي بناء الحضارة العربية الموحدة المبدعة .

عقيدة المثقف العربي الثوري (**)

محیی الدین اسماعیل

المثقف العربي الثوري الذي عاش ألوان الفواجع المدمرة، من تمزيق لأوصاله وسحق مشين لذاتيته، ومحاولات بشعة لمحق حضارته وإمكانياته، لا يستطيع، إلا أن يعيش الفاجعة ليضع ذراعاه بصدرها.

الكارثة تريد أن تسحق وتمحق.. والإنسانية قد أخذت برذيلة الأسلوب الجدلي المسلح الذي يتوخى القهر والاذعان.

تحدث «هاريمان» الأمريكي مرة بتاريخ ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٩ في أسبوع الأمم المتحدة، فقال «إن علينا أن نقطع رأس وحش الهايدرا». وكان هاريمان يعني بـ «الهايدرا» قوى الشعوب الأفريقية - الآسيوية بالذات التي تحركت في مسيرة التحرر. والتاريخ الطويل قد علمنا أن مثل هذه «الجدلية المسلحة» ينشأ عنها انحطاط الإنسان وسقوطه. بيد أن تجربة الشعوب ما هي إلا مغامرة جريئة لإنقاذ الإنسان من الانحطاط والسقوط.

والمثقف العربي الثوري اليوم يدرك ذلك، ويساهم في هذه المغامرة الجريئة، لأنه لا يؤمن أبداً بأن التاريخ ينحدر، أو يسير في حلقة مفرغة بحسب قوانين كقوانين «نيوتن» في الحركة والفعل ورد الفعل السائدة في الطبيعة. فالإنسان بالقوانين التي تسود حياته وسباق وجهته، يختلف اختلافاً مصيرياً عن الطبيعة. فالإنسان ذو ثقافة تاريخية ثابتة، يستطيع بها أن يكتب تاريخ المستقبل. تاريخ المستقبل هو اشرافه الوعي في الضمير الإنساني، هو انتزاع النفس من حمأة «المصير» السكوني الموات، الذي يحاول أن يخضع الإنسان لقوانين أشبه ما تكون بقوانين «نيوتن» في الطبيعة..

فالمثقف العربي الثوري الذي يبصق اليوم بوجه كافة الاحتمالات الاستعمارية التي لا

* لعبد الله الرمماوي.

** (نشر في: الآداب، السنة ١٠، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٦٢)، ص ٦ - ٨ و ٦٣ - ٦٤.

تسفر أبداً إلا عن احتقار الإنسان ومصيره، من طريق الموقف التمجيدي للانتصارات التقنية والتفجيرات الذرية والأقمار الصناعية المسلحة. . ان هذا المثقف يرى ان حضارة اليوم تندفع في خط واحد، هو الخط الذي يهدف إلى قمع وقهر جوهر الإنسان بأسلوب جدلي مسلح، أي إلى تقطيع أوصال «الهايدرا» الأفريقية - الآسيوية - على حد تعبير الأمريكي هاريمان .

ان هذا المثقف يرى أن حرباً «بليونيزية» شاملة تهدد حضارة اليوم في جوهرها الإنساني الحق، كما كانت الحرب البليونيزية (٤٣١ - ٤٠٤ ق.م.) دماراً للحضارة الهلينية المحلقة الرائعة .

ولكن التاريخ لا يعيد نفسه، بل قد يتماثل في بعض العصور. تاريخ الإنسان مليء بالشور، كما هو مليء بالخير ولكن الاستعمار هو ذروة الشرور في عالم اليوم. والايديولوجية التي تحاول التسامي بالدوافع الإنسانية، والقضاء على التهاون الأخلاقي الذي أشاعه الاستعمار هي وحدها القادرة على انقاذ سفينة الحضارة التي هجرتها الآلهة فجأة وعلى غير انتظار! بيد أن علينا أن نتساءل أولاً، كيف تولد الايديولوجيات؟ وهل بمقدور المثقف العربي الثوري الذي يخوض مغامرته الجريئة الكبرى، أن يبتدع ويستنبط، وهو في معزل عن الحركة الحياتية الشاملة؟ الجواب . . لا! بالحرف الكبير!

ان فلسفة واحدة لم تحظ بالبقاء «الحي» على يد جيوش المفكرين والرهبان والقديسين، ولكن الفلسفات والايديولوجيات الحية كلها، ولدت من خلال المواقف الإنسانية، ومن الولاء الحقيقي للإنسان .

كانت روما، قبل تنصرها، تحاول أن تخلق لها عقيدة ديناميكية حياتية. فكان القيصر أغسطس يجلس مع فرجيل وآخرين من كبار المفكرين في روما، الساعات الطوال، حتى مطلع الفجر، يفكرون ويتأملون ويناقشون، ليضعوا أسس العقيدة الرومانية الجديدة. ولكن لا أغسطس ولا فرجيل ولا غيرهما كان بمقدورهم وضع الأسس العقائدية المطلوبة. ذلك ان المسيحية وبالتالي الإسلام، كانا هما الحد الذي وقف عنده العالم القديم، لأنها موقفان إنسانيان جوهريان .

فالمواقف الإنسانية، أو الولاء الحقيقي للإنسان، هو ضمانة الفكر، بالنسبة إلى المثقف العربي الثوري اليوم. وبكلمة أخرى، هو الذي ينتج الأخلاق النضالية التي تقودنا إلى العقيدة الحية. فالأخلاق النضالية هي التي يجب أن تحل محل الأخلاق الغيبية، أو الأخلاق الطبيعية التي دعا إليها روسو أو سقراط من قبل .

فالأخلاق النضالية التي تفرض ولاءنا للإنسان - لنا ولكل إنسان - هي بداية التكون الجنيني لعقيدة المثقف العربي الثوري. وميلاد هذه الأخلاقيات عملية كفاحية مرهقة لن تتم، إلا بسياق من المواقف الإنسانية المؤمنة. ومن الممكن أن يتم هذا السياق المفضي إلى ميلاد هذه الأخلاقيات، طالما كانت حركتنا العربية الثورية تؤمن بالنظرة التقدمية التطورية .

ان الحركة العربية الثورية التي أضرمها المثقف العربي الثوري تؤمن بتطور المجتمع

تطوراً تصاعدياً، بالمعنى الثوري، وإن سياق حركة التاريخ يسير بخط متعال. فهي ترفض رفضاً قاطعاً النظريات التي تحاول أن تشد الإنسان إلى الوراء، كما أنها ترفض رفضاً جوهرياً حركة التاريخ بشكل حلزوني، في إطار التشابه والتشابه بين العصور. وهي - أي الحركة العربية الثورية - ترى أن حركة التاريخ هذه هي حركة ذاتية بقدر ما هي جذب أو انجذاب من الخارج.. التاريخ الإنساني لا يعرف السكون، لأن السكون نوع من السقوط.. والسقوط تراجع عن الصعود المتنامي الذي هو أساس الوجود.

وإلى هنا، عند تحوم الوجود، ينبغي أن يقف المثقف العربي الثوري، وإلا فسيصيبه الدوار من التحديق في إشكالات العدم، وإشكالات الميتافيزيقا، تلك الهوة المظلمة المريعة، كما وصفها كانط. إلى هناك يجب أن يصرخ، مع «نيوتن»: «أيتها الطبيعة، انقذيني مما وراء الطبيعة!».

فعلى الثوري العربي، أن يصوغ نظرية تجربته، في حدود الوجود الإنساني، وفي تفاعل هذا الوجود مع الخارج، وان نظرية التجربة العربية يجب أن تكون مؤمنة - بل معبرة - عن تطور تاريخي تصاعدي، لأن هذا هو واقع التجربة الإنسانية ككل، ويجب أن تكون مؤمنة - بل معبرة - عن الإنسان في جوهره، على أساس أنه «صانع المصير» بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى، وبكل ما يمكن أن تثقلها التجربة من معان جديدة، تتعلق بكيان الإنسان.

أظن أن هذه حقائق فيها من البدهاة ما يجعلها معطيات أولى لأية محاولة تقدم على دراسة التجربة العربية وارتباطها بالتجربة الأفريقية - الآسيوية. ولقد أدرك عبد الله الريماوي هذه الحقائق ببدهاتها وهو بصدد دراسة تجربتنا العربية بكل ظروفها ومحتوياتها في «سلسلة الوعي العقائدي» وفي كتابه «القومية والوحدة» بالذات.

وهو إذ أدرك هذه الحقائق البديهية، نظر إلى تجربتنا باعتبارها فعالية حياتية، كما أكد ذلك أكثر من مرة، وبذلك تخلص في بحثه هذا، من كل نظرة تجريدية «لا حياتية»، من أجل الارتفاع بالمستوى العقائدي، من محض وجهة النظر إلى شمول النظرية.

فلقد بدأ الريماوي بدراسة الظاهرة الإنسانية من جانبها الحياتي المتفاعل «اجتماعية كيان الإنسان»، لينتهي بعد ذلك إلى دراسة «واقعية» الإنسان. وهو بذلك قد مارس المسؤولية الفلسفية في هذه المحاولة، لأن العلم يبدأ بدراسة ظواهر الأشياء، وتنتهي الفلسفة إلى دراسة «واقعية» الأشياء في ذاتها.

فالريماوي يبدأ في فهم التجربة العربية من خلال فهمه الإنسان، وفهمنا الإنسان يقتضينا أن نخلعه من ذاتيته المغلقة، ليرتد أمامنا كائن اجتماعياً مسؤولاً.

وينكر الريماوي واقعية «الإنسان الماهوي»... وينكر أن هناك إنساناً هو «روبنسون كروزو» أو «حي بن قطان»، بل الإنسان الوجودي «نسبة إلى الوجود لا إلى الوجودية» هو «أنا» و«أنت» و«وهو» في كل شامل منسجم محضب. ومن خلال «الكوجيتو الكيان» الذي وضعه الريماوي رأينا أن حقيقة الإنسان، بل «واقعيته» الوجودية هي في كونه كائناً ذا علاقات وروابط متواشجة.

فما الذي يعنيه الريماوي في ذلك؟ وما الذي يعنيه في إنكاره الإنسان - روبنسون كروزو أوجي ابن يقظان؟

إنه يعني أن «الواقعية الوجودية» للإنسان لا يمكن أن تتحقق تحقّقاً فعلياً كونكريتياً إلا ضمن العلاقات والروابط المجتمعية. وبكلمة أخرى، إن هذه «الواقعية» يعينها الإطار الزمني المكاني للمجتمع. فهو بذلك، لا يرى أن هناك وجوداً سابقاً أو لاحقاً للماهية، بل الوجود الذاتي، أي واقعية الوجود الإنساني مشروطة بالوجود الكلي الذي لن يتحقق بالطبع إلا بوجود «أنا» و«أنت» و«هو».

فالإنسان - كما هو الإنسان - ليست له «آنية» متحققة فعلياً إلا بشرط وجود الـ «نحن» التي هي «أنا» و«أنت» و«هو». والمأساة كل المأساة في تمزيق وحدة هذه الـ «نحن»، وردّها إلى عناصرها الأولية الجامدة غير الفاعلة ولا المنفصلة.

ومن هذا المنطلق الكياني لمفهوم «واقعية» الوجود الإنساني، يمضي الريماوي إلى تقرير أهمية النضال من أجل وحدة الـ «نحن» التي تلخص صمود جوهر الإنسان، ضد كل تمزيق يستهدف هذا الجوهر، كنضاله ضد الطبيعة، ونضاله ضد كل القوى الشريرة في العالم كالرجعية والاستعمار اليوم، مثلاً.

وبعد هذه البداية في الفهم الكياني لـ «واقعية» الإنسان، نجوس مع الريماوي داخل صراعات الإنسان المعاصر، التي يرى أنها تستقطب حول محاور ثلاثة:

أ - محور القومية واللاقومية.

ب - محور الاشتراكية واللااشتراكية.

ج - محور الحرية والديمقراطية.

ويرى الريماوي أن على نهايات هذه المحاور تستقطب جميع صراعات الإنسان المعاصر وقواه، وأنها «ليست منقطعة الصلة أحدها بالآخر».

وعلى هذا الأساس، ومنذ أن عيّن هذه المحاور، اتضح منهج البحث في كتاب الريماوي القومية والوحدة. ولكن قبل كل شيء، ألا يحق لنا أن نتساءل ما إذا كانت هذه المحاور الثلاثة، لم تكن في الحقيقة والواقع سوى محاور مشدودة إلى بعضها البعض، بحيث تكون محوراً واحداً تدور حوله جميع صراعات الإنسان المعاصر؟

أظن أن ها هنا محوراً واحداً هو، محور العصر الآلي. . . صراع الإنسان من أجل ترويض الآلة التي تهدد تمزيقه إرباً إرباً، كما روض الوحوش من قبل.

فمولد الآلة، هو الذي شحذ الصراع بين «الاشتراكية واللااشتراكية» و«القومية واللاقومية» وضاعف حدة هذا الصراع من أجل «الحرية والديمقراطية». فمأساة الإنسان المعاصر التي يريد أن يبلغ الخلاص منها، هي في عصره الآلي. فالإنسان، بطبعه، يريد أن يظل دائماً، كما هو وثاب الوجدان، جموح العقل، متقد الغريزة، وافر الاحساس. ولكن

وحش الآلة قد بدأ يأخذ بمخانقه ويهدده بتحويله إلى مخلوق تافه الكيان، جاف العقل والغريزة والشعور، لا يعرف من الكون غير شكله وفعالياته الفيزيو- كيميائية، وفي مملكة الإنسان لا يعرف سوى الأرقام والاحصائيات. . كل حقيقة وراء الأشكال والمظاهر ستحجب عنه إلى الأبد.

فمولد الآلة، كان قد رافقه، أول الأمر، ميلاد الأحلام الذهبية التي كان يأمل فيها الإنسان، ان «العهد الألفي السعيد» سيعود للأرض. فبدأ «سان سيمون» (١٧٦٠ - ١٨٢٥)، وبعده «كارل ماركس» و«أنغلز» في عزف ألحان التفاؤل للعالم. وبدا أول الأمر أن تنامي البورجوازية الأوروبية التي نادى بحرية التجارة ورفعت شعار «دعه يعمل» أن شاء و«دعه يمر» إلى ما شاء. . نقول بدا أن تنامي البورجوازية هذا كان دليلاً من الدلائل التي تشير إلى أن عهداً سعيداً سيبدأ على يد هذه الطبقة الجديدة بما تنادت به من مبادئ «التجارة الحرة» و«العمل الحر» و«المرور الحر». . هذا العهد السعيد سيحققه البورجوازي الأبيض عندما سيحمل أمانته الكبرى إلى أطراف الأرض الأربعة!!

ولكن لم ينقض وقت قصير حتى ثبت بطلان هاتيك الأحلام الذهبية، وبدأ الصراع رهيباً أشبع من ذي قبل على حساب سعادة الشعوب، ولم تخفف من بشاعة الصراعات والصدمات والآلام التي بدأت تحل بالأرض رشاقة البورجوازي ولا رفته ولا أحلامه العذبة التي تراوده وهو يدخن غليونه الضخم بجانب موقدة حيث يقرأ روايات «دكنز» عن المعذبين في أحياء «ايست اند»!

ولقد حسب بعض المفكرين ان الصراع الذي اشتدت حدته في القارة الأوروبية، كان على غرار ذلك الصراع الذي كان يدور بين الولايات الاغريقية. لذا، فقد دعوا، منذ القرن التاسع عشر إلى إقامة عصبة للأمم الأوروبية، على غرار عصبة «ديليان» في أثينا، التي أنشئت عام ٤٧٨ ق.م. غير أن هؤلاء المفكرين قد جهلوا ان هذا الصراع يختلف كما وكيفاً عن الصراع بين الولايات أو الدويلات الاغريقية.

فإن جميع الحلول التي طرحت، منذ تآزم الصراعات المعاصرة، يمكن إجمالها بأنها ضرب من محاولة إيجاد مجتمع إنساني تتعايش فيه «العدالة الاجتماعية» مع «الحرية» تعايشاً سلمياً هادفاً. . هذا هو النضال الجوهري لإنسان العصر الحديث. . إنسان العصر الآلي، الذي يعاني اليوم آلام مخاض «الروبوت» الميكانيكي قاهر الإنسان!

ان رواية «جورج أورويل» التي عنوانها ١٩٨٤، تصور لنا عالماً مخنوقاً، بارداً جافاً هو العالم الذي ستحقق فيه انتصارات الآلة على الإنسان. فشخصية الإنسان الرحبة المتدفقة التي خرجت من ظلام فوضى الأبد، لتتكامل وتنتصر في كفاحها وصراعها مع شراسة الطبيعة وعنادها، قد انسحقت وضاعت في عالم «أورويل» الحديدي البارد.

وان احتمال قيام عالم كعالم «أورويل» هو مبعث كافة المحاولات الإنسانية المعاصرة من أجل انقاذ مصير الإنسان، بشرط ألا تكون عملية الانقاذ هذه ارتداداً عن كل انتصارات

الإنسان السالفة والعودة به إلى «المغزل» وتحطيم الآلة. وبكلمة أخرى، بشرط أن يظل الإنسان سيداً لمصيره الذاتي «حريته» وخاضعاً في آن واحد، لمعايير العدالة، بمعناها الاجتماعي الجماعي. . حرية الـ «نحن» من الداخل وفرض العدالة عليها من الخارج.

ومن هنا، نرى أن هناك رفضاً أساسياً لاعتبار الإنسان ذاتاً وحسب، أو اعتباره إنساناً، من حيث هو - كما يقولون - وتأكيداً على أن «الإنسان الحر» لا يمكن إلا أن يكون مؤتلفاً ومنسجماً بعدالة تتكامل بها حرته.

وبذلك، نرى صدق ما انتهى إليه الريماوي في استنباط «كوجيتو» الـ «نحن»، وواقعية الإنسان الاجتماعي. فلا وجود للحرية إلا بوجود الـ «أنا»، ولا فعالية بمعناها الإنساني الفعلي الكونكريتي إلا بوجود الـ «أنا»، مضافاً إلى «أنت»، وبالتالي لا وجود فعلياً لذلك كله، ولا وجود لعدالة اجتماعية إلا بوجود الـ «نحن». فالـ «نحن» هي ذروة المقولات الإنسانية التي انتهت إليها الريماوي، والتي تصدر عنها كل نشاطات الإنسان وفعالياته.

ويعود الريماوي فيناقش مختلف المواقف حيال مسألة «القومية واللاقومية»، وهي محور الصراع الأول، فيحدد هذه المواقف بأنها هي: الموقف الشيوعي، والموقف الاشتراكي الغربي، والموقف الاستعماري والموقف المثالي الغيبي. أما المواقف الأخرى حيال المحورين الآخرين: محور «الاشتراكية واللااشتراكية»، ومحور «الحرية والديمقراطية» فلم يحددها المؤلف تحديداً منهجياً في كتابه. ومع أنه ضمن مناقشاته لتلك المواقف خلال مناقشاته المواقف حيال المحور الأول، إلا أنه يرى أن هناك فجوة في خطة البحث.

ومناقشة الريماوي المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية فيها ومضات فكرية أصيلة تستحق الإعجاب، وهي - بنظري - أفضل مناقشة كتبها مفكر عربي على الإطلاق، ومن أفضل ما نوقشت به الماركسية اللينينية على العموم. ولا يجزىء أحداً أن نلخص هذه المناقشة الخصبية لديالكتيك الطبيعة وتطبيقاته على المجتمع الإنساني. بيد أننا نرى أن هناك ضرورة لتسجيل بعض الاعتراضات غير الجوهرية عليها. ومثال ذلك ان المؤلف يعترض اعتراضاً أساسياً على نقل قوانين المادية الديالكتيكية من الطبيعة إلى المجتمع الإنساني. فهو يرى ان ثمة ثغرة لم تجب عنها مادية ماركس - انغلز في كيفية توسيع تطبيقات قوانين المادية الديالكتيكية، واخضاع المجتمعات لها، أي اخضاع الإنسان للأسلوب العلمي الجدلي، الذي يعتبره الماركسيون ذروة الأساليب العلمية. ثم يدخل بعد ذلك في حوار ومناقشات طويلة مع هذا المذهب المادي، من خلال دراسة عميقة وفهم ثاقب للفكر الماركسي، يدلل فيها على قدرة فائقة على طرح العضلات ومناقشتها والرد عليها، دون أن يعين لنا النقطة أو المنطلق العقائدي الذي يصدر عنه في ذلك الجدل أو هذه المناقشات، بمعنى أن الريماوي لم يعين الشكل النهائي للمنهج الذي يناقش على أساسه، سوى تأكيده على «العقل الإنساني» و«الإرادة الإنسانية»، وما ينبجم عنهما من ضرورة افتراض «محصلة الاحتمالات» في العالم الإنساني.

والذي أظنه، أنه كان جديراً بالأستاذ المؤلف، ان يناقش المادية الديالكتيكية، على

أساس تحديدها مفهوم التطور التاريخي . فما الذي يعنيه الماركسيون بالتطور؟ ثم ما الذي يعنونه بالتاريخ؟ اني هنا أجيب على الفور، بأنهم لا يعنون بالتطور، ما يمس سياق التاريخ الذي يعنيه المثقف العربي الثوري اليوم، بل هم يرون فيه التحولات المرحلية التي تصيب أدوات الإنتاج . أما التاريخ، فلم يكن عندهم سوى مجموعة من الحوليات . ثم لماذا تحصل التحولات والثورات والتطورات في المجتمع الإنساني؟ الماركسي يرى أن طبقة من الطبقات تنمو وتنهض لتتسلم أدوات الإنتاج من الطبقة السابقة التي سلفتها . فالثورة الناجحة انتصار اقتصادي يعين ويحدد الأشكال الجديدة للأبنية الفوقية . فالماركسي مثلاً، يسخر أشد سخرية وأمرها من قول بعض المؤرخين ان من عوامل وقوع الثورة الفرنسية الأدبيات اللاذعة المهجاءة التي كان يكتبها فولتير يومذاك . ويسخر كذلك أشد سخرية وأمرها من عوامل تعاضم قوة الكنيسة في القرون الوسطى، التي تحدد بأنها نتيجة عمق إيمان الأوروبي في تلك الأيام . انه يرى أن هذه الأمور نتائج لا أسباب، فهي تدل على نوع من السطحية في تفسير التاريخ . . . وقس على ذلك !

فالذي أريد أن أنص عليه هنا، هو أنه طالما كان المثقف العربي الثوري يؤمن بنهاية الفلسفة بمعناها التأملي، وبنهاية كافة النظريات الأخرى التي تهبط بقيمة الإنسان من مستواه «الإنساني»، لذا أمكن القول بأن إيمانه «بالعقل الإنساني» و«الإرادة الإنسانية» من حيث هما العاملان الأساسيان في سياق التاريخ، يفضي به إلى القول أن وجوه الحياة كافة خاضعة للثورة . فالحياة جزء من الطبيعة التي تتمثل فيها سلسلة من الثورات الفيزيائية والبيولوجية على حد سواء . وبذلك، ومن هذا المنطلق، يستطيع أن يحدد معالم نظريته أو نظريته، على أسس من تجاربه الحياتية . مع النظر اننا لا نعني بهذا القول اطلاقاً، تقرب الفواصل بين الحي وغير الحي، بين العضوي واللاعضوي، بل نرى ان الصراع يدور بين الإنسان والطبقيّة دوغما هوادة، كما أن الصراع في المجتمعات الإنسانية، وهو صراع أعلى وعبأ، قائم فعلاً .

والحقيقة ان من حصيلة هذه الصراعات، بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، يتألف جوهر سياق التاريخ .

والتجربة العربية الثورية، لا شك، أنها قادرة على تقديم نتائج هامة في تفسير التاريخ، ولكن هذه التجربة، باعتبارها أولاً تجربة إنسانية، وثانياً تتعامل مع سياق التاريخ، فلا يصح اطلاقاً أن تأخذ مكان المادية الديالكتيكية من حيث زعمها باستكشاف وطرح قوانين متعالية (Transcendental) على المجتمع لا تتغير بتغير الارادة الإنسانية ووجهتها . فالقوانين المتعالية هذه هي التي أرغمت العلماء السوفيات مؤخراً على فرضها في كل ميدان، من الحيوانات البدائية الأولى (Protozoa) التي نشأت عن التولد الذاتي (Abiogenesis)، إلى تفسير التطور الكوني، وتطور المجتمعات الإنسانية .

فالماركسي ليس له أي موقف شكاك، كالمثقف العربي الثوري . فهو لا يسأل نفسه «ماذا يجب أن أفعل» - كأبطل تشيكوف . انه لا يرى مع من يرى أن الحقيقة قبة من البلور

متعددة الألوان والزوايا. الحقيقة في نظر الماركسي شيء مسطح بسيط بدائي.. فهو يرى «أنه مصيب إذا ما اعتقد أنه مصيب»، على حد قول بيراندللو.

ولعل سر القوة التي يواجهها بها الريمائوي لمناقشته المواقف اللاقومية على اختلاف أنواعها، من شيوعية واستعمارية ومثالية غيبية واشتراكية غربية، هو تمسكه بالمفهوم الحياتي الواقعي للإنسان. ولعل الريمائوي أول من استخدم «المفهوم الحياتي» بمعناه المثقل بالمحتوى الفكري الملترزم. فهو بهذا يلامس ما نادى به الفيلسوف الهيجلي - الوجودي «هارتمان» القائل بوحدة الحياة: وحدة الأبنية التحتية والأبنية الفوقية.. ان أبنية المجتمع الإنساني تبدأ من حضيض الأساس المادي، حتى قمة الأبنية الفكرية العليا، التي تشكل جميعاً كلا مترابطاً ترابطاً جوهرياً أساسياً لا أسبقية لجزء على جزء آخر قط. فالإنسان الاجتماعي، أو الـ «نحن» - على حد قول الريمائوي - كائن مشروط الكيان بشروط عديدة، منها أوضاعه المادية وأوضاعه الفكرية. فإذا ألغينا الشروط المادية الدنيا، قضينا عليه، كما لو ألغينا الشروط الفكرية العليا، حولناه إلى كائن آخر لا علاقة له مطلقاً بالكائن الإنساني الذي نعرف، وبالتالي قضينا عليه.

واني أرى أن جوهر التفكير «الحياتي» عند الريمائوي لا يعدو هذه النظرة الهيجلية - الوجودية التي نجدها عند «هارتمان».

أما القول بأسبقية شروط على شروط أخرى فلا يعدو أن يكون ضرباً من كهانة بيزنطية، لا غناء وراءها. فالمادي يقول بأسبقية المادة على الفكر، والمثالي يناهز بأسبقية الفكر، وتدور حرب طاحنة بينهما، في محاولات باطلة لحل العضلات الإنسانية، التي هي أبعد ما تكون عن الميدان «الحياتي» للإنسان.

فمناقشة هذه العضلات، على أساس من «المفهوم الحياتي» - كما فعل الريمائوي - هو الجدير بأن يحول حلبة الصراع، من غرف النوم إلى الهواء الطلق!!

ويبدو الريمائوي، في ذروة حوارهِ الفكري مع الماركسية في نقده المادية التاريخية من زاوية موقفها من المجتمع الإنساني، وفي أصله ونشؤته والمقومات والروابط والعلاقات التي يقوم عليها، أي في تحديد «اجتماعية الإنسان»، وكذلك في محتوى المجتمع وهيئته وحركته، أي في تاريخه ومنطق هذا التاريخ.

ولعل حوار الريمائوي مع الماركسية في مختلف ملابسها للحياة الإنسانية، يعتبر من أغنى المحاولات التي سجلها الفكر العربي المعاصر. وان هذا الحوار - بحد ذاته - طرح لمسألة «إرادة تغيير» المجتمع العربي ونقله نقلاً ثورياً على أسس عقائدية جديدة. بل هو، من حيث الجوهر، محاولة إيجابية فذة للجواب عن السؤال «ماذا يجب أن نفعل؟»، ونحن تحت هذه الضغوط المختلفة من تحديات كافة القوى المؤثرة.

إنه حوار توافرت فيه الطاقة الحركية التي تمارس فعاليتها، فكرياً، بمنتهى النشاط

الثوري، وطبقاً لتحوّلات خط سير التاريخ وتعرجاته، ومن ثم تفجير عقد الأزمات التي نعانيها، والتي تعوق سيره على كافة المستويات.

وبعد أن يناقش المؤلف الموقفين اللاقوميين الآخرين: الاستعماري والاشتراكي الغربي المنحرف وجهة اليمّين الاستعماري، يبدأ بمناقشة موقف لا قومي آخر، هو الموقف المثالي الغيبي.

وعندما يستعرض الريماوي، موقف المثالية الغيبية من مسألة «القومية واللاقومية»، يحدده، بل يقصره قصراً على المنطلقين الأفلاطوني والهيغلي. ثم يستتج من المثال الأفلاطوني والمطلق الهيغلي الذي يسميه «العقل الكلي» بأنها - أي المثالية - تنطوي بطبيعية الأمور على انكار للقومية وتنكر لها، يجسدان، بشكل خاص، أفكار المثالية الغيبية وتنكرها للحياة، وانكارها وتنكرها للمقومات المادية والعقلانية التي هي مقومات الإنسان.

والحقيقة، بحسب ما أرى، أن في مثل هذا التحديد الذي عرضه المؤلف، تضييقاً وحداً لا مبرر لها للمثالية الغيبية. فالمثالية، بعد كل التطورات التي طرأت عليها، عادت لفظة واسعة المدلول، تشمل مدارس فكرية ومذهبية مختلفة ومتباينة أحياناً. فليس من المعقول أصلاً أن نحددها باتجاهين هما الاتجاه الأفلاطوني والاتجاه الهيغلي.

فالمثالية عنوان ضخم وغامض أحياناً. والمثالي قد تنتهي به مثاليته إلى الإيمان بالقومية والأمة، ومع ذلك لن يرى في القومية أو في نشوء الأمة سوى ظاهرة عقلية تحتاج إلى ترجمة وتفسير - كما نجد ذلك عند هيغل. فهيجل لم يكن منكرًا للقومية أو لنشوء الأمة أساساً - كما يظن الريماوي - بل كان منساقاً في مقولاته ومن خلالها إلى تقرير حقيقة الأمة، والأمة الجرمانية بالذات، وبالتالي القومية والقومية الجرمانية بالذات، وأخيراً، في نهاية مقولاته، في الإنسان، ويقصر الجرمان بالذات.

ومن هنا نجد أن المثالية الغيبية، كمثالية هيغل، لا تنكر، بحسب منطلقها الفكري وطبيعته، القومية ونشوء الأمة، بل تؤكد كل ذلك أحياناً، مع اعطائه بعض المحتويات والمضامين التي قد لا تقرها نظرنا الثورية الحياتية اليوم.

واذن، فإن تضييق مدلول المثالية الغيبية، عند الريماوي، وقصرها على الاتجاهين الأفلاطوني والهيغلي، تضييق وقصر لا مسوغ لها إطلاقاً.

وأخيراً سيظل كتاب الريماوي القومية والوحدة أحد العمد الفكرية، في محاولة دراستنا الجدية لتجربتنا العربية الراهنة، من وجهة نظر المثقف العربي الثوري الذي يرفض وضع حل منفصل منعزل لمعضلاته الحياتية، بل يرى ان وضع هذا الحل، هو في حد ذاته، ثورة من أعظم ثورات العصر الحديث.

العروة والاسلام (*)

ماجد حكواتني

من المسائل التي تواجه الثورة العربية المعاصرة، وتتطلب توضيحاً والتزاماً خلاقاً، موقف الثورة من الإسلام. إن كثيراً من التساؤلات تطرح على امتداد الوطن وتحاول أن تستكشف العلاقة الحقيقية بين الثورة العربية وبين الإسلام. هل تقف هذه الثورة من الإسلام موقفاً عدائياً، بحيث تشطب هذه الكلمة بكل ما تحمله من امتدادات واسعة من حقل العمل الثوري؟ أم أن الثورة ستمد يدها إلى الإسلام وتتصادق مع أفكاره وتقيم بينها وبينه جسراً من العطاء والأخذ، أم ستعتبر أن الإسلام قد أصبح مخلفات أثرية يسمح لها بالحياة فقط بين رفوف المتاحف وفي صفحات الكتب الصفراء؟

لكي يكون موقفنا صائباً، علينا في البدء أن نبحث في الإسلام عبر التاريخ كمنهج تفاعل مع ماضي العرب وما قدمه للحضارة العربية من أسس عملية وفكرية، وأن نبحث في الإسلام كنظام إنساني وعملي يمكننا أن نجد فيه في مرحلتنا الحاضرة من مناهج سلوكية وعقائدية قد تلزم لنا في جهادنا الطويل من أجل التقدم.

ان الإسلام كان بالنسبة إلى العرب - تاريخياً - ثورة بأقصى ما تحمله هذه الكلمة من امتدادات. وإذا كانت أية حضارة لا يمكن أن تقوم من دون دليل نظري ومن دون توفر كتلة بشرية حية متجانسة يمكنها بفضل حرارتها الداخلية وتضحياتها المستمرة أن تفتح طريق الابداع، فإن الإسلام قد كان بالنسبة إلى العرب هذا الدليل الحي وهذا الرباط الإنساني الذي حوّل مجموعة من القبائل المتفككة إلى أمة متماسكة. فلأول مرة يجد الإنسان العربي، الذي كانت قبيلته هي الاطار الوحيد الذي يربطه بالآخرين، ان هناك أفقاً أوسع ينتظره وأن رباطاً آخر يشده بالمحيط الواسع الذي يضمه، ألا وهو رباط العقيدة، وبذلك تنهار الأسوار القبلية ويصبح الإنسان خلية حية في جسد المجتمع الكبير، خلية تلتقي فيها كل الآم وآمال

(*) نشر في: الآداب، السنة ١١، العدد ٦ (حزيران/ يونيو ١٩٦٣)، ص ٦٤ - ٦٦.

المجموع، ويجد أن ميزاناً آخر يوضع للقيم، ميزاناً إنسانياً رحباً ﴿ان أفضلكم عند الله أتقاكم﴾، التقوى التي تتضمن السلوك الفردي السوي بقدر ما تتضمن اذابة وجود الفرد وقواه في المصلحة الاجتماعية العامة. ولأول مرة يجد الإنسان العربي، الذي كانت تغل قواه قيود السطحية والجدب، الذي كانت حياته تدور في حلقة مفرغة من المنازعات التافهة وفي الأمور المعاشية المباشرة، أنه أصبح صاحب رسالة عالمية، فهذا الإنسان الذي كان معزولاً عن العالم وعن تياراته الفاعلة يجد لأول مرة أنه ينتمي إلى هذا العالم الواسع الرحب وأنه مسؤول عما يجري فيه، وأن عليه أن يبذل كل طاقته من أجل بناء عالم أفضل، فإذا بقواه المخترنة تتفجر ملتحة فيما بينها لتكوين أكبر مد حضاري شهده العصر الوسيط.

ان الحضارة العربية التي نعتز جميعاً بانجازاتها وأبعادها الايجابية، ليست إلا نتيجة مباشرة وحتمة للثورة الإسلامية، ومن دون الإسلام الذي هز وجود الإنسان العربي لم يكن من الممكن خلق هذه الحضارة التي أطلت العرب والإنسانية حقبة طويلة من الزمن، وإذا كان الإسلام هو الذي أطلق إمكانات الإنسان العربي، كذلك فهو الذي أمد القومية العربية أو حافظ على كثير من مقوماتها الأساسية. فإذا كان الوجود العربي الموحد يرتكز على توفر لغة واحدة وتاريخ واحد وثقافة مشتركة ومثل عامة متجانسة، فإن الإسلام هو الذي حفظ وتمي أقوى الروابط العربية وهي اللغة. ان الإسلام هو الذي وحد اللهجات القبلية المختلفة وصبها في قلب واحد، فحفظ اللغة من التشتت والانقسام، وهو الذي منح هذه اللغة الواحدة من قدسيته ظلاً من القداسة والحرمة، بحيث أصبح الحفاظ على اللغة وتعلمها وتميها واجباً دينياً. والإسلام بواسطة كتابه المنزل المنتشر في أرجاء الوطن العربي والذي كانت تلاوته احدى الطاعات اليومية التي يقوم بها المسلم، قد جعل هذه اللغة الموحدة مستمرة في الحياة مترددة على كل لسان. وبسبب الشعور الديني وجدت الكثير من العلوم اللغوية سبيلها إلى الحياة، فالنحو والصرف والمعاجم لم تكن أسباب انشائها إلا أسباباً دينية صرفة. أما من ناحية الثقافة العربية التي أعطت وجودنا أرضية خصبة، فإن الإسلام الذي حمل في جوانحه أينما سار العروبة، قد قدم للعرب قمماً فكرية كان الإسلام هو السبب الوحيد لتعريبها. ونحن عندما نذكر ابن سينا وابن الرومي وبشار بن برد وياقوت الحموي وسلسلة طويلة من الأدباء والشعراء والفلاسفة، لا يمكننا الا أن نعتز بفضل الإسلام الكبير الذي عرب هذه الشخصيات وجعلها تصب نتاجها الخصب في نهر الثقافة العربية. أما بالنسبة إلى التاريخ الذي يمثل روح الأمة والذي تبرز من خلال خطوطه البيانية كل خصائص الأمة ومميزاتها، فقد أعطانا انقلابه الرائع أبداع صفحات تاريخنا وأبرز خطوطه وانعطافاته. فكما أن الثورة الإسلامية قد قدمت لنا شخصيات عالمية غيرت وجه الشرق لمصلحة العرب والإنسانية مثل النبي محمد ﷺ وعمر بن الخطاب وعمر بن عبدالعزيز وعقبة بن نافع، كذلك قدم لنا الإسلام بفضل صهره العناصر غير العربية تحت ظلال الوجود العربي كثيراً من الاعلام البارزة في تاريخنا كطارق بن زياد وصلاح الدين الأيوبي. ان الأحداث الأساسية في تاريخنا قد ساهم الإسلام مساهمة فعالة في تكوينها، فالقادية وحطين واليرموك ليست إلا شرارات رائعة من ذلك الانفجار الخلاق الذي حرر المارد العربي من أغلاله.

لقد حمل الإسلام أينما ساد وأينما توجه في عناق حميمي رائع العروبة والثقافة العربية، وبفضل الإسلام أمكن تعريب كثير من أقسام الوطن العربي الحالية، وأصبح هذا الوطن يرتمي بين المحيط والخليج. فشمال الجزيرة العربية وشمال أفريقيا كان يعمرها كثير من الأجناس غير العربية كما كانت تمور بكثير من الثقافات واللغات المختلفة، واستطاع العرب بفضل الإسلام وبفضل ايدولوجيته المتقدمة أن يقهروا هذه اللغات والثقافات الأجنبية وأن يحلوا محلها اللغة والثقافة العربيتين وأن يدججوا العناصر الأجنبية ويجعلوها تذوب أو تشارك في معركة الوجود العربي في سبيل الخلق والحضارة.

ولنا أن نسأل الآن ماذا يمثل الإسلام بالنسبة إلى حياتنا الحاضرة؟

يلاحظ أولاً أن هناك نقصاً خطيراً في تفكيرنا القومي، فبينما يؤكد كثير من الكتّاب على المقومات المادية والاقتصادية للأمة العربية، يتغافل أكثرهم عن دور الأخلاق في بناء الإنسان العربي الجديد. ان الأخلاق الشخصية التي تكون قواعد السلوك الفردي للإنسان في حياته اليومية ليست ترفاً زائداً لا يصح أن نلغتها إليها أثناء بحثنا في الضرورات الحياتية، بل إنها أحد المقومات الرئيسية للفكرة العربية واللون المميز للإنسان العربي في مواجهته العالم الخارجي. فالأمة العربية ليست عدداً متراكماً من الناس تشده مصالح اقتصادية واحدة بل هي فوق ذلك عجيبة متماسكة يغلفها رباط واحد من القيم السلوكية ومن العلاقات الروحية الصميمية. ولا يمكننا أن نعثر على الأخلاق العربية الأصيلة مصفاة إلا ضمن الإسلام، فالأخلاق الإسلامية ليست علاقات غريبة عن العرب فرضت عليهم من أعلى، وليست قيماً سلبية مخنطة، بل هي قيم ايجابية حية نبعت من داخل الظروف العربية. فالإسلام قد أكد جميع الأخلاق العربية السوية ونماها وأعطاها بعداً عقائدياً كما أنه نفى عن الإنسان العربي جميع تهبجاته الضارة وسكب جميع قواعده السلوكية في منهج واحد متكامل أضفى عليه الدين ظلا من القداسة والاحترام. فالشرف والصدق والكرم والايثار كلها قيم نحن بأمرس الحاجة إلى غرسها في نفوس الجيل الناشئ. وان الإسلام الذي ضرب سياجاً عازلاً بين الشعب وبين مظاهر الانحلال الخلقي قد حرص على تكوين الفرد المتزن المتوجه ببصره إلى أفق المشاكل الحقيقية الواسعة لأمته. فعلى موائد الخمر وفي باحات الإنارة الجنسية الصارخة لا يمكن أن ينشأ إلا الإنسان المنخوب الفارغ الذي يشكو الضياع والنفي بينما أمته متخومة بالمشاكل المصرية.

إننا بحاجة إلى جيل من الشباب الجديين الذين يستطيعون أن يخففوا نزعاتهم الذاتية أمام متطلبات واقعهم. اننا بحاجة إلى قاعدة صلبة من الإرادة الواعية داخل كل فرد عربي تمكنه من حمل مسؤولياته بكل جسارة، وليس مثل الأخلاق العربية التي يتضمنها النظام الإسلامي من وسيلة لإنشاء جيل من ذوي الضمائر اليقظة الحية من الشباب الايجابيين الذين يحسون برقابة داخلية صارمة تمثل بالنسبة إليهم الرادع والحاجز ضد أي انحراف مصلحي أو طبقي. والإسلام لا يتوقف عند احتضانه الأخلاق العربية التي هي نقطة الانطلاق والبداية الصحيحة بالنسبة إليه، ولكنه يحمل معه ذلك أثناء اجابته الجذرية عن مشاكل الاقتصاد

والحكم والعلاقات الاجتماعية، وهو لا يضيق بالتساؤل أو الخبرة الإنسانية، بل هو يفتح الباب الواسع للعقل الذكي لكي يستعمل كل طاقته في تفصيل الخطوط الأساسية التي يحتويها وفق البنية الحية للمجتمع من دون أي تعصب أو ضيق في الأفق. ومن المحزن، بل من المخجل، أن كثيراً من المثقفين لا يزالون يشعرون بنوع من القرف والاستعلاء على كل شيء نتج في البيئة العربية، وهم مع مزاملتهم الطويلة التراث الغربي وإعلان انتباههم له لا يفكرون ولو برهة قصيرة في تراثهم الأيديولوجي الضخم، وهم لا يقتربون منه - إن اقتربوا - إلا من خلال سياج من الأحكام المسبقة التي كوَّنها أعداء هذا النظام. إننا بحاجة خلال بحثنا عن أيديولوجية خاصة بنا لا إلى الاقتباس أو النقل عن تجارب غيرنا فقط، بحيث نفقد هويتنا الخاصة، وإن كنا لا نرفض التأثير الإيجابي بكل ما هو مفيد خارج حدودنا، ولكننا بحاجة أيضاً إلى أن ننظر بعين متجردة وواعية إلى النظام الإسلامي، لا باعتباره دين طقوس، بل باعتبار أنه نظام اقتصادي ومفاهيم إنسانية وعلاقات اجتماعية، وأن نتجرد من ترسبات الخوف أو التعصب التي تبعد بنا عن كل نظرة موضوعية علمية، لكي نستخرج من تراثنا كل ما هو حي وإيجابي، ولكي يكون حاضرنا بعثاً خلاقاً لماضيينا، ولكي نقيم بناءً عربياً له كل ملامح الشخصية العربية عبر تاريخها الحركي الطويل. إن من العقوق بعد أن رافق الإسلام كل خطوات الحضارة العربية مرشداً ومفجراً، وأقام النصب الخالدة في ساحة التاريخ العربي، أن تنتكر لهذا النظام ونرتعش حتى من ذكر اسمه. إن الكفر بالإسلام يعادل على المستوى نفسه من الأهمية الكفر بالقضية العربية كقضية حية نامية تكونت عبر حقب مترامية من الزمن. وإذا كان البعض يحاول أن يعرض الإسلام في صورة «بعبع» يهدد وحدتنا الوطنية ويمجد كل قيمنا الثورية الإيجابية، فليس ذلك إلا موقفاً مغالياً في التعصب. فإذا كان من أبرز صفات الديمقراطية أن يكون رأي الأغلبية هو الرأي الذي يدخل مرحلة التطبيق من دون أي مساس بحرية المعارضة وبحرماتها، فإن النص في دستور الدولة الاتحادية الجديدة على أن دين الدولة هو الإسلام يمثل تعبيراً ديمقراطياً عن معتقدات الأغلبية التي تدين بالإسلام. وليس معنى ذلك فرض هذا الدين على جميع سكان الدولة لأن ذلك تعارضه النصوص الإسلامية الصريحة وتاريخ الإسلام التطبيقي. وإذا كان هناك من يخشى على امتعاض خمسة ملايين مسيحي عربي من ذكر أن دين الدولة هو الإسلام، فإن هناك عشرة ملايين مسلم غير عربي يعيشون بيننا، ومع ذلك نقول بملء أفواهنا إن دولتنا هي دولة عربية. فلم لا يخشى الذين يحاولون إثارة الغبار على شعور هذه الجماعة الكبيرة؟ وكما أن قوميتنا العربية قومية إنسانية لا عنصرية تؤمن بحق الأقليات العنصرية في الحياة والمشاركة الحرة المسؤولة مع الأغلبية العربية، كذلك فإن الدين الإسلامي هو دين لا تعصبي يؤمن بحق الأقليات الدينية بمطلق الحرية في ممارسة شعائرها ويترك لها الباب واسعاً للاندماج مع الآخرين في مضمار الحياة اليومية.

إن المسيحي العربي الذي يؤمن بعروبه لا يشعر بأي كره للإسلام، لأن الإسلام إذا لم يكن ديناً له فهو تاريخه المشرق وهو ثقافته الخصبية، والأديان جميعها ليست إلا وجهات نظر تنطلق من نقطة واحدة، وإن المؤمن بأي دين أقرب إلى المؤمن بدين آخر من إنسان ملحد.

وليس التعصب والكراهة الطائفي نابعاً من الأديان بقدر ما هو نابع من فئة من المتأخرين بالأديان. والدين كأبي مبدأ آخر معرض للاستغلال، وان إمكانية استغلال أي مبدأ لا تبرر لنا الابتعاد عنه. وفضلاً عن ذلك فإن هناك ثلاثمئة مليون مسلم خارج العالم العربي ينظرون إلينا نظرة من التقديس، وبإمكاننا أن نكون مصدر إشعاع عقائدي وثقافي لهم.

ان الاعتراف بأن دين الدولة هو الإسلام في دستور الوحدة ليس موجهاً أبداً ضد اخواننا المسيحيين، بل هو موجه بصورة أساسية إلى فئة من الملحدين حاولوا بكل وسيلة أن يقطعوا كل الجذور التي تربطنا بتاريخنا وتاريخنا.

ان الموقف الضروري والوحيد الذي على الثورة العربية المعاصرة أن تتخذه من الدين الإسلامي هو موقف التفاعل والمصادقة، ان ذلك لا يشكل إلا اعترافاً بالدور الإنشائي العظيم الذي لعبه الإسلام في تكوين تاريخنا، وان الموقف التقدمي لا يكون أبداً بالابتعاد عن الدين ومعاداته، إذ ان علينا أن نتخلى عن المراهقة الثورية في مستهل عهد البناء الذي نمر به، فإذا كانت المراهقة قد تصور لبعض الشباب ان التدخين والتمرد على نصائح الأبرين هي مظهر الرجولة الوحيد، فإن بعض من يدعون التقدمية ويتحدثون عن العامل والاشتراكية، وهم يتناولون الوسكي ويتحدثون عن العرب والعروبة، وهم غارقون إلى آذانهم في كل ما يصدر عن الغرب من قيم فكرية وسلوكية، يتصور هذا البعض أن الثورة هي التمرد على كل قيمة عربية ورفض كل ما يقدمه لنا الواقع من معطيات. ان هذا الموقف الانفعالي السلبي المنطلق من ترسبات ذاتية لا يحسن بنا أن نستعمله ونحن نحاول أن نقيم بناءً راسخاً له كل مقومات الخلود والاستمرار. ولا يمكن لنا أبداً أن نقصم هذا الترادف الحميمي الخلاق بين كلمتي عروبة وإسلام من دون أن نحرم كليهما الجو الملائم والأرض الصالحة لوجوده.

الأمة العربية والإنسانية(*)

زكي الأرسوزي

نبدأ الحديث بتعريف موجز للكلمات: الأمة والعروبة والإنسانية، فكلمة «أمة» امتداد للأسرة، إن الأمة والأم ترجعان بالاشتقاق إلى المصدر نفسه، والأم هي التعريف بالإشارة للأمة، وكلمة «قومية» هي أيضاً تتضمن معنى القرابة: بنو قوم الإنسان هم أولئك الذين يهبون لنجدته.

وكلمة «عرب» مشتقة من الصوت: عر الطبي: صات. وأعرب عن نفسه: أفصح وأبان. وحرف «باء» الملحق بـ «عر» هو الذي حدد معنى الافصاح والابانة، بحسب مخرجه من الشفتين. وهكذا صاغ العرب اسمهم من الصفة المميزة للإنسان وهي صفة النطق. وهم يلتقون مع أرسطو في تعريفه الإنسان بالنطق. وتمييزاً لهم عن سواهم من الأقسام، خصصوا أداة بيانهم باللسان وأطلقوا كلمة «لغة» المشتقة من لغا يلغوا لأداء بيان الآخرين، وكلمة «أعاجم» من العجمة بمعنى البهم لما لاحظوا من غموض وإبهام عند من هم ليسوا بعرب. «عجم من عج، والعجاج هو الغبار الذي تحدته الماشية.».

وكلمة «إنسانية» ترجع بالاشتقاق إلى الأنس. وههنا يلتقي مرة أخرى الذهن العربي مع المعلم الأول أرسطو في تعريفه الإنسان بالطبع الاجتماعي. ولكن لصفه الأنس معينين أحدهما في اتجاه الشمول، والآخر في اتجاه العمق. فنبعاً لمعنى الشمول تعني كلمة «إنسانية» جمع شمل الناس جميعاً تحت سلطان واحد: محاولة قام بها إسكندر الكبير المقدوني، إذ ألزم أمراء جيشه بالزواج من أميرات الأمم المغلوبة أمام جيشه الظافر. حينذاك أصبحت اللغة اليونانية لغة مثقفي العالم المتمدن. ومحاولة أخرى قام بها المجاهدون العرب في جمع شمل العالم تحت سلطان الإسلام. وحينذاك أصبح اللسان العربي لسان مثقفي العالم المتمدن.

(*) نشر في: المعرفة، السنة ٢، العدد ٧ [١٩] (أيلول/ سبتمبر ١٩٦٣)، ص ٦ - ١٣.

ومحاولة ثالثة ادعاها لفترة من الزمن، زعماء الشيوعيين، وذلك قبل اعلان مبدأ التعايش السلمي بين أصحاب العقيدة الجديدة وبين الرأسمالية.

أما الانسانية في اتجاه العمق فهي استكمال شروط حقيقة الانسان، وحقيقة الانسان تتلخص بكلمة «واجب» صوت الحق الداوي في الوجدان. مع الانسانية يبدأ موقف الارادة الحرة من المتناقضات: الصدق والكذب، العدل والظلم، الوفاء والخيانة، الرحمة واللؤم. . . الخ والمجتمع الأقرب من الانسانية هو ذلك الذي يرفع أعضائه إلى مكارم الأخلاق فيثبت ارادتهم على هذا المستوى من الرفعة. . . عندئذ يحقق كل امرئ ذاته على مثال باربه مبدعاً وفناناً.

نعود الى الحديث عن الأمة العربية ذاتها، وتمهيداً للحديث نبدأ بإقامة المقارنة بين الأمة الأصلية والأمة التاريخية. كان ارنست رينان أحد مفكري فرنسا في القرن التاسع عشر وصاحب فلسفتها القومية قد عرف الأمة بالذكريات والأمانى. وفي الواقع أن فرنسا محصلة عوامل تاريخية؛ فالدم منحدر من الغالين سكان فرنسا الأقدمين؛ واللغة تحوير للغة اللاتينية؛ والاسم مستعار من قبيلة المانية هي «فرانك». وكان من نتيجة هذا التكوين الهجين بعد الشقة بين الجمهور وبين الوجهاء الذين هم من أصل دخيل على الأمة. فلما قام أحد أعضاء المجلس الوطني في اجتماع 5 آب المشهور من أيام ثورة فرنسا الكبرى يدعو الى بيع امتيازات الاقطاع للدولة بغية تحرير الفلاحين وحثهم على الاشتراك في الدفاع عن حدود الوطن ضد خطر الأجنبي، أجاب المؤتمرون، تحت تأثير الحماسة على الطلب النبيل بالموافقة؛ ولكن سرعان ما زالت الحماسة واستيقظت من الأعماق غريزة العرق، وعندئذ أثر وجهاء فرنسا التآمر على الوطن مع الأعداء، على الفلاحين من بني وطنهم. في موقف مماثل تحلى أمراء الألمان عن حقوقهم الاقطاعية وعن ثلث أملاكهم مجاناً للفلاحين من أجل اشراك هؤلاء في أمر اعلاء شأن المانيا. إن الدخيل على الأمة ينزع الى التطفل عليها، مثله بذلك كمثّل كل طفيلي مخرب، يفسد عليها نظام قيمها مما يدعو الى التعاون بين الدولة وبين ارادة الدخيل الحرة على انتصار هذه على صوت الغريزة. ومن هنا كان تضافر ارادة الفرد مع ارادة الجماعة، بطريق التربية والايحاء على ايجاد قدر يدعم الميل الى تمثيل الفرد لروح الجماعة، مقابل نزوع الغريزة الى الانطلاق على سجيتها.

ومثال الأمة الأصلية: العرب. لقد عبر العرب عن حقيقتهم باسطورة آدم. ونحن نعني بكلمة اسطورة، حقيقة انسانية صيغت في حلة من الشعر، ويا لها من اسطورة تدل على اصالة أمتنا، وعلى علاقتها بالأمم الأخرى. فكلمة «آدم» هي وأديم الأرض والادامة (الغذاء) من ذات المصدر. فهي تشير الى أن الانسان من الطبيعة كالبرعم من الشجرة، يستمد منها النسغ والقوام. وأما الصورة فهي على مثال باربها الآلهة. وهنا يبدو عمق الحدس العربي واصالته، العلاقة بين الصورة والمعنى أصل في شؤون الحياة والانسانية كما هي العلاقة بين الشعور وبوارده في الهيجان، والعلاقة بين الروح والجسد في الانسان، وبين التحفة الفنية والالهام سواء أكانت التحفة أنشودة أو قصيدة، أو لوحة، أو تمثالاً؛ الصورة تستدعي معناها

من الملاء الأعلى، والمعنى يضيف على الصورة الحياة والرواء. وأما الروح فمستفاضة من روح الآلهة. وكلمتا: روح، وفيض، ليستا الا صوراً بالمجاز، اذ ليس بين الصورة والمعنى من فاصل مكاني يفصل بينهما، وإنما العلاقة بينهما رحمانية، لا هي بالمندجة ولا بالمفارقة، مثلها كمثل الجنين من أمه.

وكذلك كلمة «صورة» فهي عبارة بالمجاز، أي صورة لا تستنزل الاله من عليائه فتجعلنا نقترف إثم الحلولية؛ الا يتضمن حدس الصورة، الصور (الشكل) والصورورة معاً؟ ولكن اذا تحرر الذهن من المجاز فأدرك الروح المتضمنة فيه، جاز له القول في الشبه في الحرية والابداع بين الانسان وبين باريه الاله. وهكذا تحطى الذهن العربي حدود ظرفي المكان والزمان متعالياً نحو مصدر الوجود في تفسيره نشأة الانسان والانسانية.

وأما العلاقة بين العرب والأمم الأخرى فهي علاقة إخوة منحدرين من أصل مشترك (آدم)، الا أن العرب في هذه الأسرة هم حملة سر الآباء، وهم بمثابة الابن البكر من إخوة، يشعرون نحو الجميع بشعور المسؤولية في الأسرة. وإن ما يؤيد حدس العرب في حقيقتهم وفي مركزهم في أسرة بني آدم هو بدائية مؤسساتهم وقدمهم.

عندما تلقي نظرة على التاريخ نجد الأمة العربية باقية على الدهر منذ ظهور الانسان حتى اليوم، مثلها كمثل المنارة، تارة تبدو متأججة، وأخرى في سبات. إن شأنها شأن الأحياء تتناوبها اليقظة والنوم، فبينما كانت فرنسا لم تنزل في طيات الغيب كان هارون الرشيد يقول للغنيم: صبي ما تحملين فوق حدائقتي. وإذا كانت الغنيم لم تجب على قول سيد العالم فقد كان يقول لها: اذهبي حيثما تشائين، فلسوف تهبطين مطراً في اقليم من أقاليم مملكتي. وكان قد ورد في رسائل ممثل روما بانطاكية أن جيوش روما كانت تلقي المقاومة من جنود العرب في جبال أمانوس، جبال لواء اسكندرونة. كان قد ورد في كتاب بلوتارك عن حياة مشاهير الرجال أن أقدم بطل يوناني (وعهد الأبطال هو عهد ما قبل التاريخ) كان يزين شعره على النمط العربي، ولدى التأمل في آثار مصر القديمة ندرك أن الفراعنة سلالات عربية. وكلمة «فرع» تشير الى ذلك. وما الكلدان والآشوريون إلا موجات فاضت بها شبه جزيرة العرب الى أطرافها. الكلدان هم بنو خلدة. والآشوريون هم بنو ثور. وكان شعارهم الثور. إن كلمة أفريقيقا نفسها ترجع بالنشأة الى فاتحها افريقس ملك اليمن. كذلك هم العرب يلتبس تاريخهم بتاريخ العالم.

وأما بدائية الأمة العربية فيشهد لها اللسان العربي وما أقيم على استجلاء معاني الكلمات العربية من مؤسسات عامة: شريعة وآداب وفنون... الخ. في اللسان العربي صيغت الكلمات مباشرة من الأصوات الطبيعية، صيغت الأخ والاخوة والإخاء من عبارة التوجع «آخ» وصيغت الكلمات النبوغ والنبوة والينبوع من عبارة الأنين بالحاق حرف «باء» «ب» «نون» ومن ثم الحق حرف غ، أوع أو الهمزة. وفي أسرة الكلمات العربية ظل الحدس والصورة الصوتية (المريئية الأولى) على نشأتها. ففي أسرة الكلمات ذكاء وذكاء والمذكي مثلاً، ظل الخيال وما يتضمن هذا الخيال من معنى مصدراً في اشتقاق الكلمات، وللتأمل في هذه

الأسرة يبدو قطب الكلمة المحسوس والمعقول متلازمين، المحسوس «ذكاء» مثلاً يعرف الذكاء، والذكاء الذي هو المعقول يضمن معنى على المحسوس. وهكذا تلخص أسرة الكلمة نمط نمو الذهن في تجاوب بين قطبيه: الطبيعة والوجدان. ﴿السموات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما﴾^(١) أي المحسوس والمعقول. هذا، بينما تبقى العلاقة المذكورة منقسمة في اللغات ذات الطابع التاريخي، بحيث تحولت الكلمات الى رموز يتعين معناها عرضاً واتفاقاً. ومن هنا كان الاختلاف بين أمة وأمة، فالأصيلة منها يتصف أبناؤها بالطابع الرحاني، والهجينة يتغلب على تفكير أبنائها نمط التداعي (أي الآلي).

وأما المؤسسات العامة فهي صروح شيدت من قبل نوايغ الأمة على مبدأ استجلاء الحدس المتضمن في الكلمة، الحدس الذي تفتحت عنه الحياة نفسها. وهكذا تبقى جذور الثقافة العربية تجلياً في الملأ الأعلى، زاهية في الطبيعة. وهي بذلك تختلف عن الثقافات الأخرى. تتسم الثقافة العربية بالتقدم والنمو الدائمين. وعلى سبيل المثال تتناول الكلمات الآتية: فقه، شريعة، عدالة، بصيرة. فكلمة «فقه» تتضمن معنى تفتح النفس عن الحقيقة (خيال الفقايع المتفتحة من الداخل)؛ وكلمة «شريعة» تتضمن معنى القاعدة التي يسلكها الناس في علاقتهم بعضهم مع بعض (خيال الشارع)؛ وكلمة «عدالة» تتضمن معنى الاتزان والنظام (خيال عدلي الفرس، وخيال اعتدال القوام). ومن هنا كان الميزان شعار العدالة، وكلمة «بصيرة» تتضمن معنى رؤية المعاني واضحة بيّنة على مثال البصر في رؤية الأشياء في الطبيعة (خيال بصة النار). وبعد أن عينت الحياة نفسها المبدأ والاتجاه، لم يبق على النابغ الا استجلاء الحقيقة في تشييد صرح الثقافة. وبذلك يصبح خيال النابغ في استجلاء المعاني، على مثال الموسم في استجلاء كوامن الحياة عند النبات. وعلى قدر ما تنسجم مظاهر حياة الأمة وبيعت كل منها الصبوة في النفوس، الى المثل الأعلى، تبرز الأمة متألثة من الأعلى، إن مثل مظاهر حياة الأمة في انسجامها وفي عمق نزعاتها كمثال الإنشودة في تضافر أنغامها في دعوتها الالهام الى الدور في سماء الوجدان؛ وأي عامل أبلغ أثراً في توجيه الإرادة نحو الخير وتثبيتها عليه، من وضوح فكرة الخير نفسها؟ وهكذا تشرّب النفوس في الأمة الأصيلة الى مكارم الأخلاق، أي عربي لم يعد نفسه في الجاهلية وفي فجر الاسلام لأن يكون بطلاً وعبقرياً معاً؟ ههنا نعيد بعضاً من أقوال أجدادنا عن صبوتهم الى حياة انسانية كاملة؛ هاكم مثلاً يوضح لنا ما آلت اليه الثقافة العربية: «فلما بلغ المد العربي تركستان وضع المجاهدون العرب الحصار حول إحدى المدن التركية، ثم اقتحم حصن المدينة ودخلها المسلمون العرب على حين غرة؛ احتج سكان المدينة على تصرف المسلمين، وقالوا إن هذا التصرف مخالف لتقاليد الفروسية عند العرب. وأخيراً أذعن الطرفان العرب والأترك الى التحكيم ووقع الاختيار على أحد جنود العرب فحكم بعدم مشروعية العرب في اقتحام الحصن دون سابق انذار. وعندئذ أمرت قيادة الجيش العربي الجنود أن يجلوا عن المدينة بغية استئناف الكرة بعد الانذار. ولما أدرك الأترك مدى تحمس العرب بحس العدالة أعلنوا قاتلين: قوم يبلغ عندهم مفهوم الحق هذا الحد، نؤمن بدينهم ونشهد بأننا مسلمون».

وفي الواقع إن البشر موزعون على شعوب وقبائل وإن التوزيع قائم في طبيعة الأشياء،

(١) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء»، الآية ٣٠.

إذ ليس وجه الصيني بأقل انغلاقاً على فِراسةِ الذهن العربي من حروف اللغة الصينية ذاتها. وأداة البيان هي الأساس في الأخوة، في التفاهم والتعاون على تحقيق الأهداف المشتركة. ومن هنا كان توزيع الناس على أمم. وهل ضلت الحياة عن غايتها بهذا التشتت، أم كان نهجاً في سبر أغوار الوجود، وفي اظهار غنى ما انطوى عليه من امكانات؟ مثل الأقوام في تطور بعضها مستقلاً عن بعض، كمثّل توزيع العمل في بلوغ القائمين به الاتقان وفي ادراكهم لزوم بعضهم لبعض في انجاز المهمة التي من أجلها كان الانسان. وعلى سبيل المثال نورد تخصص العرب الساميين في شؤون الانسانية والوجدان، وتخصص اليونان - الأوروبيين في شؤون الطبيعة، والتأثير المتبادل بين فرعي هذا العرق الأبيض، هذا في العمق في شؤون الوجدان وذاك في الحوادث الطبيعية، من جهة، وفي ردع كل من الفرعين الآخر عن الشطط في فهم الانسان أو في فهم الطبيعة. أفلم يكن الاسلام بمعنييه المسيحي والمحمدي ردة فعل الوجدان على شطط الثقافة اليونانية الرومانية؟

وأثناء ذلك كانت مفاهيم العلم تتبلور وتتجلى بوضوح الآيات الأخلاقية الفنية أكثر فأكثر، عدا عن ردع الأقوام من شطط الاستبداد في الرأي، وردعها عن الخروج من منظومة بني الانسان.

الإشراكية العربية(*)

سعدني بسيسو

الأسس الفلسفية :

حرّي بنا أن نستكشف ذلك الينبوع الفياض من المثل الأخلاقية والانسانية والحقائق الجوهرية الذي تستقي منه الاشتراكية العربية أسسها الفلسفية ومعالم روحها الثورية. ولعل من الجائز اجمال تلك المثل والحقائق في أربع قواعد أساسية هي :

القاعدة الأولى : لكل انسان عربي، بوصفه انساناً، حق كرامة بشرية.

القاعدة الثانية : لكل مواطن عربي، بوصفه مواطناً، حق عدالة اجتماعية.

القاعدة الثالثة : الملكية الفردية ووظيفة عامة.

القاعدة الرابعة : التضامن هو أساس المجتمع الاشتراكي العربي.

وسنوضح في ما يلي كلاً من هذه القواعد على انفراد :

القاعدة الأولى : ففي ما يتعلق بالقاعدة الأولى، فإن الاشتراكية العربية انسانية بمفاهيمها وأهدافها، وترتكز على حقيقة جوهرية هي أن الانسان، الخلية الحية الأصيلة في جسم الأمة، هو صاحب الشأن الأول في الحياة بالاجتماع، وأن كل ما يتمثل في الوجود من مظاهر الحركة والنشاط والفعاليات المختلفة إنما القصد منه بالدرجة الأولى رعاية هذا الانسان مادياً ومعنوياً، وتوفير ما ينبغي له من أسباب البقاء والنمو والارتقاء.

وفي الواقع فإن النقود والأراضي والحقول والمباني وكذا الأنهار والمصانع والمعادن وغيرها من الكنوز والأموال في الدولة لا قيمة لها إذا لم تكن وسيلة بالفعل لخدمة الانسان ورفع

(*) نشر في : المعرفة، السنة ٢، العدد ٨ [٢٠] [تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٦٣]، ص ٢٢ - ٢٩.

شأنه، ولا سيما انقاده من غوائل الحاجة والفقر وتحليصه من عوامل الجهل والمرض والقلق وأمثاله التي تحطم الشخصية وتورث المذلة.

ولا جدل في اعتقادنا أن تلك الثروات جميعها تظل عديمة الجدوى أيضاً إذا ما حصرتها في يديها بعض العناصر المتنفذة واتخذتها أداة تستبيح بها اذلال وهدر كرامته واستغلال طاقاته تحقيقاً لمنافعها ومصالحها وبلوغ غاياتها ومآربها الخاصة. ولا ضير عندئذ بالطبع في مجتمع تعيش أكثريته العظمى عيشة بدائية أو متخلفة تفتك بها الأمراض الاجتماعية وجرائم الفاقة والجهل مثلاً. ولا شأن لمجتمع لا يجيا حياة الانسان الكريم فيه غير فئة محظوظة قليلة العدد بينما نرى الأغلبية في صفوفه حفاة عراة أو بائسة تصارع الأقدار بمرارة في سبيل تحصيل القوت اليومي وما قد تسد به الرمق.

فلعل هذا ليس بمستغرب قط إن تنهض الاشتراكية العربية في بناء مجتمعنا الأمل على تلك القاعدة الأساسية التي تفرض أن يكون لكل انسان عربي بوصفه انساناً حق كرامته، وأن يتم القضاء على كل ما من شأنه أن يسبب له المذلة وانحلال الشخصية. والحق فإن أهم ثروة في الأمة هي أبنائها الذين هم سر بقائهم ودعائم أمنهم وسلامتهم، وبناء مجدها وحاملو رسالتها، وبمثل ما تكون عليه حالهم من عز أو مهانة تكون حالتها في الحاضر والمستقبل.

وغني عن القول إن في مقدمة الأمور التي تحفظ للانسان، أي انسان، معاني انسانيته وأدميته حق الكرامة البشرية، تلك الكرامة التي يصبح من دونها من غير شك كالألة الجامدة تدور كما يراد لها أن تدار، وتعمل وتتحرك ليل نهار بلا هدف تشده أو غاية تسعى إليها. وأية قيمة بعد لمثل ذلك الانسان الذي تجردت شخصيته من جوهرها، ومشي في التيه والظلام غافلاً لا يدرك من معاني وجوده شيئاً يذكر.

ولعل من الضروري قبل أن نحدد معنى الكرامة البشرية تحديداً علمياً أن نقرر بأن كسب الحرية السياسية واقامة حكم وطني مستقل في البلاد بعد طرد الأجنبي الحاكم أو المحتل لا يكفيان وحدهما دائماً كيما تنال الجماهير الشعبية حقوقها كاملة في الحرية الاجتماعية والكرامة الانسانية. وكثيراً ما تظل هذه الجماهير أو معظمها في عهود ما بعد الاستقلال على حالتها الأولى من البؤس والتعاسة رغم أنها هي قبل غيرها التي حققت النصر والجلاء بالأرواح والدماء. وهكذا يبدو الأمر وكأن الاستقلال لم يكن إلاً استقلال الطبقة الحاكمة، والحرية لم تكن إلاً حرية ذوي النفوذ والسلطان.

ومن ذلك يظهر لنا أنه لا فائدة ترجى في الحقيقة للإنسان العربي من عيشة تافهة على هامش الحياة لا تتوفر له فيها الكرامة البشرية التي هي دونما ريب أسس انسانيته وروح اجتماعيته.

واننا نعني بالكرامة البشرية تحرر الفرد من جميع العوامل الشخصية والبيئية التي تسبب اذلالاً للنفس وتورث هدم القيم الانسانية مثل الحرمان من وسائل العيش الضرورية كالغذاء والسكن والملبس والعلاج، وفقدان عناصر تكامل الشخصية كالتربية الخلقية والقومية

والتعليم والتهديب ومبادئ الثقافة العامة. ليس هذا فحسب بل إن ما يهدد الكرامة الفردية أيضاً تعاضم الأقوياء واحتقارهم الضعفاء وامتهان الأغنياء الفقراء وتحكمهم بهم أحياناً كثيرة تحكماً خالياً من الرحمة وبأباه الضمير الحي. وكذلك اقدام الفئات المحظوظة بالمصادفة أو بالوراثة على تسخير سواد الشعب في نظام بال يقوم كله على الظلم والفساد والتنافس الجشع لتجميع الأموال والثروات وتكديسها لحساب الاحتكاريين والمستغلين الذين مات فيهم كل حس اجتماعي ولا يعرفون في حياتهم حداً للقناعة والاكتفاء.

وفي مواجهة هذه المفاصد الشائنة بحق الانسان العربي في كثير من أنحاء وطننا ومكافحتها، تعالت صيحات الاشتراكية العربية الثورية داعية إلى القضاء على تلك الشرور من جذورها، ووجوب توفير ما يضمن للفرد بخاصة وللجماهير الشعبية بعامة كل ما يحفظ لها الكرامة البشرية في أحوال الصحة والمرض والشيخوخة والعوز، وتأمين حد أدنى لها من الحاجات والخدمات المادية والمعنوية التي تحقق للمجموع عيشة لائقة ومستوى اجتماعياً حسناً. وتلك لعمر الحق مثل انسانية وأخلاقية رفيعة قل أن رأينا لها مثيلاً في بلادنا من قبل، مثل تعثرها اشتراكيتنا المؤمنة بها، وتجعل هذه الاشتراكية جديدة بكل ما تناله في الأوساط الشعبية من إقبال وترحيب وتأييد.

القاعدة الثانية: ولا يقل حق العدالة الاجتماعية في فلسفة الاشتراكية العربية أهمية عن حق الكرامة البشرية. وانه لأمر مسلم به، كما نعتقد، بأن تأمين الحاجات المادية والجسدية للإنسان لا يكفي وحده لبلوغ التقدم والسعادة والرفي في مدارج الحياة، وأن لا بد بالضرورة من توافر لوازم أدبية ونفسية هامة مثل أسباب الطمأنينة والاستقرار وأمل الوصول إلى المستقبل الأسعد التي لا تتحقق إلا في ظل الأمن والعدل.

وتعني العدالة الاجتماعية المساواة وتكافؤ الفرص للمواطنين جميعاً بغض النظر عن الوراثة والمولد والميزات الأخرى، وهي تروم ازالة المظالم الاجتماعية الناجمة عن التفاوت الكبير في الثروة والدخل، وتخفيف هوة الفوارق الواسعة التي تفصل بين الطبقات من حيث الغنى والنفوذ ومستوى المعيشة المادي والفكري والاجتماعي، والسعي لإذابتها وازالتها قدر المستطاع.

وجدير بالملاحظة أن الاشتراكية العربية لا تقصد بالمساواة أن يصبح الغني فقيراً أو الملاك أجيراً، كلا، فإن اشتراكيتنا لا تستهدف غير ازالة مظاهر الفقر ومحو عناصر الاستغلال على ما سنوضحه فيما بعد.

ويقيناً فإن هم الاشتراكية العربية هو العمل على إيجاد الظروف الملائمة التي تمكن كل فرد من الطبقات العاملة والكادحة من الحصول على مزيد من الدخل وخدمات الدولة بما يساعده على تحسين معيشته ورفع مستواها، وعلى استكمال الحاجات التي تهيم له سبل التقدم الاجتماعي دون محاولة هدم الغنى والثراء في الدولة.

وكذلك، فإن المقصود بتكافؤ الفرص أن تكفل الدولة لرعاياها من غير تفريق أو تمييز

بينهم فرصاً متماثلة في التعليم والعمل والخدمات المدنية كافة، وأن تقدم لكل من لا تتوافر فيهم القدرة على الكسب لأي سبب الاسعافات اللازمة لتأمين حياة لاثقة كريمة.

وخلاصة القول إن الاشتراكية العربية إذ تحمل مشعل العدالة الاجتماعية في وطننا تصرّ على وجوب تأمين أدوات الانتاج الرئيسية لتوجيهها للخير المشترك، وعلى سن التشريعات الزراعية الثورية وحماية حقوق العمال ومصالحهم، وبالإجمال استخدام جميع الموارد القومية، المادية والبشرية لتحقيق الرفاهية والازدهار لمجموع الشعب.

القاعدة الثالثة: وأما القاعدة الثالثة من قواعد فلسفة الاشتراكية العربية فتختص بالملكية الفردية ودورها في الحياة الاجتماعية. والملكية كما نعلم قوة ذات بأس لا يستهان بها، وهي في الواقع سلاح ماض ذو حدين، فهو من جهة يصلح للدفاع عن النفس وصد الأخطار وقهر الأعداء، ومن الجهة الثانية يمكن أن يكون أداة غدر وجور وطعن الأبرياء في القلب أو الصدر أو الظهر. وفي أية حال فإن الأموال والثروات كما تستخدم أحياناً في أعمال البر والخير وانجاز المشروعات النافعة للناس، فكذلك تستخدم أحياناً أخرى في أعمال التعسف والاستغلال وشراء الضائير وإفساد الذمم وتخريب أنظمة الحكم. ومن ذلك يتضح بأن حرية الملكية الخاصة لا يجوز أن تبقى مطلقة، بل يلزم أن ترسم لها حدود تقف عندها وقيود تلتزم بها حتى تظل كما ينبغي لها أن تكون وسيلة فقط للأهداف الايجابية والأغراض السامية، لا غاية في ذاتها تمثل فيها المادية والأنانية بأشع صورها.

وبعبارة أصح فإن الملكية وظيفية اجتماعية لها حقوقها وصلاحياتها وعليها واجباتها ومسؤولياتها، وإن هذه الوظيفة دوراً خطيراً عليها القيام به لصالح المجتمع وبوجه خاص اجتناب ايقاع الضرر بالفئات الشعبية العاملة واستغلال البسطاء والعامّة.

نعم، إن حق التملك محترم وهو يخوّل صاحبه صلاحية الانتفاع والاستمتاع والتصرف بالأموال والثروات على النحو الذي يشاء، ولكنه حق غير مطلق بالمرة ومقيد بشرط واحد هو اجتناب الإضرار بالمصالح العامة، وبخاصة استثثار الأقلية بأغلبية الملكية وحرمان الجماهير الشعبية من حقوقها الطبيعية في الكرامة والمساواة.

ولما كانت الحقائق العلمية والتجارب العملية قد أكدت بأن الملكيات الضخمة ورؤوس الأموال الكبيرة ميالة بطبعها وعاداتها إلى تحطّي الحدود المرسومة لها وتجاوز القيود المفروضة عليها، فقد وجب أن تضع الاشتراكية الأمور في نصائها السليم، وأن تقيم التوافق والتوازن بين الملكية الفردية وبين أهداف المجتمع، وذلك بالتأمين وتحديد الملكيات الكبيرة وحماية حقوق العمال وغيرها، كما سبق أن أوضحناه قبلاً.

وثمة ناحية هامة سبقت الإشارة إليها أيضاً وهي أن الاشتراكية العربية لا ترمي في تخطيطها وسياستها أن تحيل الملاك إلى أجراء أو أن تحول الأغنياء إلى فقراء. إن هذا مجرد وهم خاطيء كما نرى، فكل ما تشده اشتراكيّتنا هو افساح المجال أمام الاجراء كيما يصبحوا كلهم أو بعضهم طبقاً لمقتضيات الحال ملاكاً، وازالة عوامل البؤس والفقر، واتاحة فرص

رفع مستوى المعيشة للجميع من غير استثناء. وبدهي أن من يعمل على توسيع دائرة الملكية حتى تشمل أكثرية المواطنين لا يقدم على إلغائها، ومن يجتهد في تحقيق الرفاهية والرخاء للأغلبية العظمى من السكان لا يعقل أن يحرم منها أية فئة من فئات الشعب.

القاعدة الرابعة: وآخر القواعد التي تركز عليها اشتراكتنا في مفاهيمها الأخلاقية والانسانية هي أن التضامن أساس المجتمع الاشتراكي العربي. فلقد أصبح ثابتاً أن دور الدولة قد تجاوز في العصر الحديث مهمة حفظ الأمن والنظام وتصريف شؤون القضاء والتعليم وغيرها، وأنيطت بها مسؤوليات جسيمة في ادارة معظم المرافق العامة وتوجيهها وحل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على اختلافها. وطبيعي أن الدولة لا تستطيع انجاز واجباتها هذه على الوجه الأفضل إلا بالتعاون الوثيق بين الأفراد أنفسهم من ناحية، وبينهم وبينها من ناحية أخرى، وبأن يتحمل كل فريق في علاقاته المتبادلة مع الآخرين التبعات المترتبة عليه ويوفئها حقها. وبذلك يرتفع التضامن إلى درجة يصبح معها نوعاً من المشاركة الإيجابية في تحمّل مسؤوليات الحياة وأعبائها الخاصة والعامة.

هذا ولن يفوتنا بعد ذلك أن نشير إلى حقيقتين هما:

الأولى: إن المجتمع في جوهره وحدة متكاملة وان كل خلية فيه سواء كانت الفرد أو الأسرة أو الاقليم مرتبطة ارتباطاً محكماً بالخلايا الأخرى، وهي جميعها تعيش متفاعلة في بعضها بعضاً وكل ما يصيب الواحدة فيها يحدث رد فعل طبيعياً في الباقي منها. ولهذا فقد لزم أن تكون العناية بسلامة المجتمع منصرفة إلى خير أجزائه جميعها. وإلا فإن التصور أو الإهمال سوف يورثانه السقم والاعتلال والضعف لا محالة.

الثانية: والحقيقة الثانية هي أن كل ما يحققه الأفراد أو الجماعات في الدولة من مكاسب إنما يرجع الفضل فيه إلى المجتمع ذاته إلى جانب النشاط الخاص. فلولا وجود هذا المجتمع وما يسره للغائبين والرابحين من فرص الكسب ومجالات الرزق، لظهروا عاجزين فعلياً عن بلوغ أي فوز أو نجاح، وما استطاعوا قط جمع أية ثروة أو نوال أي دخل. ويترتب على هذه الحقيقة بالطبع أن يعود إلى المجتمع الذي ساهم مساهمة ذات بال في أمور الانتاج والثروة والربح نصيب عادل منها جزء ما أسداه من خدمات وفرص، كي ينفقه بدوره في اغانة الضعفاء والفقراء واعانة العجزة والمعوزين وتنشيط الخدمات العامة اللازمة للمجموع. كما يجب ألا ننسى أخيراً أن ننوه بأن التضامن الاجتماعي بين الأفراد والدولة الذي يؤدي كما ذكرنا إلى تحسين أحوال الطبقات البائسة والمحرومة، يعزز في الوقت نفسه في المدى القريب أو البعيد أواصر الزمالة والاخاء بين أبناء الوطن الواحد، ويحقق التوازن الفعلي في المجتمع، والقضاء على التنافس غير المتكافئ وعلى الحقد وصراع الطبقات.

الفكر الاشتراكي العربي : مقوماته وعناصره وأبعاده القومية (*)

علي بحور

تتطور الاشتراكية في هذا القرن تطوراً مغايراً لما كانت عليه خلال القرن التاسع عشر، ففي ذلك العصر كانت الاشتراكية فكرة اقتصادية تهدف الى تنظيم الانتاج والإقلال من بؤس اليد العاملة، وقد تطورت في سلم القرن التاسع عشر من اشتراكية الصدقات الى اشتراكية تنادي بتمليك الدولة سائر وسائل الانتاج والغاء الطبقات، والحد من الملكية، بحيث لا تؤدي الى استغلال الآخرين.

وقد كانت البيئة الاشتراكية بيئة مجتمع أوروبي انتهى من تناقضاته الاجتماعية بحيث ترسخت الحدود السياسية لدوله خلف الحدود القومية، وانمى التطور الصناعي من الطبقات العاملة التي قضت على ضياعها السابق، وحصنها داخل تنظيماتها النقابية والحزبية، وبذلك ظلت الاشتراكية تتطور وهي تغير من طبيعة المجتمع دون أن يتأثر الكيان السياسي للدولة، ما دام الصراع من أجل الاشتراكية لم يصل الى حد تفتيت الدروع التي كانت القوميات الأوروبية تحتمي خلفها في زحمة الصراع سواء من أجل الاشتراكية الأممية أو من أجل الاشتراكية الوطنية القومية.

ولكننا هنا في بلادنا العربية يجب أن نعرف الطريق الاشتراكي وأن تكون الاشتراكية المبتغاة سبيلنا الى استقرار الدولة والمجتمع، وازدهار الاقتصاد العربي، ورفاه المواطن، دون أن يتأثر النضال من أجل الوحدة العربية الشاملة. وما دامت الاشتراكية المبتغاة، اشتراكية وطنية قومية، فإن الاشتراكية والوحدة والحرية ستبقى نجوماً مضيئة في سماء العروبة تهدي جماهير الشعب العربي. إلا أن الحرية والاشتراكية والوحدة لا يمكن تجزئتها، فالحرية بلا اشتراكية تكريس للحرية في أيدي اعداء الشعب، والاشتراكية بلا وحدة تفتح الطريق لأعداء الشعب والاستعمار لضرب الاشتراكية وتمزيق شمل دعائها المؤمنين بها.

(*) نشر في: المعرفة، السنة ٢، العدد ٩ [٢١] (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٣)، ص ٤٢ - ٥٢.

أولاً: الفكر الاشتراكي بين التجربة والخطأ

الفكر الاشتراكي ذو ميزتين، العالمية والوطنية، فالفكر الاشتراكي العالمي حصيلة تجارب الأمم والشعوب قديماً وحديثاً، ويدخل في ذلك فكر اشتراكي ناتج من التجربة الاشتراكية وفكر اشتراكي هو حصيلة التجارب الأدبية والفنية على اختلافها، حين يستلهم الأدباء والفنانون واقع المجتمع، ويجاولون تطوير فكره الأدبي والفني، تطويراً يعبر عن روح اشتراكية، مع اصالة فنية، لا تمسخ الأثر الفني من أجل مضمونه التحرري.

وهناك الفكر الوطني الذي يدور في أذهان مواطني دولة واحدة، أو أمة واحدة، بحيث يتأثر الفكر الاشتراكي الوطني بالروافد التاريخية والجذور القومية، والتجارب الاجتماعية والاحساس العام الذي ينطبع في نفوس الملايين الكثيفة من أبناء الشعب، ويمتزج ذلك بصورة أدق عندما يأخذ الصحو القومي يستيقظ، على آثار العاس الطويل، ومحاول أن يلحق بركب التطور للخلاص من عقد النقص، التي تصيب الأمم كما تصيب الأفراد على حد سواء. وأمتنا العربية من هذه الأمم. ومواطننا العربي من هؤلاء المواطنين. وفكرنا الوطني الاشتراكي حصيلة واقع مرير، وأمل عريض، وبشير تجربة عربية رائدة. عند هذا المنعطف لا بد من سؤال:

هل نحن بحاجة الى فكر اشتراكي وتقاليد اشتراكية، ونحن بسبيل البحث عن اشتراكية عربية، تولد من صراع الفكر الاشتراكي مع الواقع وخوضه معركة التجربة والخطأ؟

الواقع أننا بحاجة الى فكر اشتراكي يمهّد للاشتراكية في أذهان ونفوس المواطنين بمزيد من التقاليد والأساليب الاشتراكية، ولا بد من أن تكون هذه التقاليد والأساليب مدروسة دراسة علمية حتى اذا تم الأخذ بها، كان ذلك دافعاً نحو التطور، وليس عائقاً في سبيله.

إن الاشتراكية المقارنة لم تولد صدفة، لأن المبادئ والعقائد لا تولد صدفة، هناك أسباب ساهمت في هذه الولادة، ونظرة تلقى على طبيعة الأفكار التي تتميز بها الاشتراكيات نجد الفوارق العديدة، من حيث البيئة الفكرية، والتقاليد الاجتماعية، وخصائص التطور الاجتماعي. ان الاشتراكية ليست افكاراً اقتصادية محضة، بل هي أفكار سياسية واجتماعية وثقافية كذلك، ولا بد لنا ونحن بسبيل الحديث عن الاشتراكية المتخاة، وهي اشتراكية عربية، لها طابعها ومقوماتها وأهدافها، من أن نبين وبالخط العريض أن الاشتراكية كتدبير اقتصادي جذري بحاجة الى التمهيد لها أحياناً، وتبريرها في أحيان أخرى، وذلك بالقاء الضوء على العلاقة بين الاشتراكية وبين الحرية السياسية، والحرية الاجتماعية، بل ومفهوم الديمقراطية بشكل عام. اذ عندما يتم شيء من التطبيق الاشتراكي، فلا بد من متابعة الحديث المنظم الواعي عن الديمقراطية وعلاقتها بالاشتراكية، وأثر ذلك كله على نضال الشعب العربي من أجل التطبيق الاشتراكي والوحدة العربية.

ثانياً: طبيعة الصراع من أجل الاشتراكية العربية

أخذ البحث في الاشتراكية العربية يثير كثيراً من الجدل والنقاش حول ضرورتها، وجدية الفوائد المجتناة عموماً من تطبيق الاشتراكية، على اقتصاد الدول الحديثة النمو.

وانقسم الباحثون في أمرها الى قسمين: قسم يعتقد أن تطبيق الاشتراكية في الدول النامية والحديثة العهد بالاستقلال الوطني أو الحديثة العهد بالتصنيع، يسبب انكماشاً في النشاط الاقتصادي اذ ينبغي أن يترك المجال للرساميل الفردية في أن تبلغ ذروة انطلاقتها في مجال الاستثمار، داخل القطاع الخاص، أو بالمساهمة مع القطاع العام. ولم يعارضوا في أن تتدخل الدولة تدخلاً غير مباشر بحيث يكون دورها دور المراقب والمنسق والموجه دون أن يصل الى دور المالك أو الشريك.

والقسم الآخر يوسع من دائرة الموضوع فلا ينظر الى الاقتصاد نظرة موضوعية دون أن يقرن هذه النظرة بعوامل أخرى. لأن المال ليس العامل الوحيد الذي يساهم في المشروع بل هناك المواد الأولية واليد العاملة والسوق، وبمعنى أدق فإن لرأس المال طابعاً اجتماعياً لا يمكن اغفاله، وبالتالي لا يمكن اطلاق حرية رأس المال بصورة مطلقة.

ومن هذه الزاوية أخذ الباحثون في الاشتراكية العربية أو الاشتراكيات المقارنة يتزايدون وتزايد تبعاً لذلك فرص الحوار الهادىء، وأحياناً الحوار العنيف، حول جدية هذه النظريات الاقتصادية محلية أو غير محلية.

فقد بدأت نظرية الرقابة والتوجيه كرد فعل لنظرية الحرية الاقتصادية المطلقة، وازدياد مآسي الحرية الاقتصادية التي كرسست المزيد من العمال العاطلين والمزيد من المواد الاستهلاكية، والافلاسات المستمرة نتيجة المزاومة.

وبدأت الاشتراكية في أبسط معانيها تعنى الإدارة والمشاركة فيها (المراقبة والتوجيه)، ثم المساهمة في ملكية رأس المال، سواء بنسب متفاوتة، أو بأيلولته للدولة بواسطة التأميم.

وتوزعت الاشتراكية بهذه الأنواع على عدة ميادين اقتصادية. ففي بعض دول أوروبا نجد مشاركة الإدارة والأسهم بين الدولة والقطاع الخاص، ونجد الاشراف والتوجيه دون التدخل في استملاك الأسهم... كما نجد التأميم الجزئي والتأميم الكامل لبعض الصناعات أو الخدمات (كالكهرباء والمياه).

إن حجة أنصار المشاركة بأنواعها وخاصة التأميم منها، أن رأس المال هو كائن اجتماعي، يشترك فيه العمال باعتبارهم القوى المنتجة، ويشترك فيه الفنيون باعتبارهم العقل المدبر، ويزداد هذا العقل المدبر تعقيداً كلما زادت الحاجة الى التقنية الدقيقة نظراً لانتشار العلوم واخضاع الانتاج لمواصفات هذه العلوم المتطورة، كما يشترك فيه قطاع كثيف من الزبائن ينبغي أن لا يترك أمرهم لأهواء المنتج وحده أو أهواء المالك بصورة خاصة.

واليوم نجد أن الاشتراكية العربية دعوة تتكرر وتعد في الصحف والاذاعات والندوات وعلى أفواه الجماهير الكثيفة، شعارات وحداء وأناشيد، وترصدها الأفلام صباح مساء، مباشرة مرة ومحدرة مرة.

وإذا كان الحديث في الاشتراكية قد لا ينهي الجدل ويحسمه سريعاً، فإن مجرد الحديث سلباً أو إيجاباً يجعل موضوع الاشتراكية موضوع الساعة. . ولعله من الخير لأمتنا العربية أن تظل الاشتراكية موضوع الساعة. . وكل ساعة. . لأن لذلك علاقة بحتمية التطور وطبيعة التقدم فكرياً كان أم مادياً أم اجتماعياً.

ثالثاً: هل عندنا تجارب اشتراكية؟

إن السؤال الموضوعي هل عندنا اشتراكية. . أو هل عندنا تجارب اشتراكية؟

إن الاشتراكية في الأساس هي فكر اشتراكي منظم تنعكس فيه التجارب الاشتراكية على الواقع الاجتماعي المدروس دراسة علمية. وليس هناك من تعارض على الإطلاق بين أن يكون الفكر الاشتراكي قائماً بأصوله العلمية المنظمة وبين عمليتي التحويل الاشتراكي والتطبيق الاشتراكي معاً. فالتحويل الاشتراكي مرحلة واسعة قد تشمل الكثير من البحث النظري والحلول العلمية المدروسة. أما التطبيق الاشتراكي فهو التنفيذ. . وهو تنفيذ الحلول الاشتراكية التي ولدتها عملية التحويل الاشتراكي. فالتطبيق الاشتراكي باشراف الشعب على وسائل الانتاج، سواء بالتأميم الكلي أو الجزئي لا يشترط فيه أن يتم كما تتم عملية مناقصة أو مزاداً لاحدى دوائر الدولة وذلك من طريق نشرها بالصحف والامهال ليوم معين. . إن طابع المفاجأة في التطبيق هو طابع كل التجارب الاشتراكية في العالم، عندما ارادت تطبيق الاشتراكية على قطاع كامل أو جزئي من قطاعات معينة في دولة واحدة أو عدة دول، ويجب التفريق بين طابع المفاجأة وبين طابع الارتجال، فالارتجال في المجال الاشتراكي قصر نظر معيب، ولكن المفاجأة التي تسبقها دراسات جذرية وحلول لواقع معين، تظل من صميم العمل الاشتراكي الثوري ومتمماته.

ولنعد الآن الى السؤال السابق: هل عندنا تجارب اشتراكية؟

والجواب سهل وبسيط. ذلك أن تطور مجتمعنا العربي الحديث لا يعد استمراراً لتطور مجتمعنا العربي القديم حتى في أوج ازدهاره. إن التطور الحالي هو زاوية قائمة قدرها تسعون درجة وليس مجرد انحراف بسيط. والحضارة الحديثة التي نحياها اليوم هي حضارة جديدة بمعطياتها المادية وامكاناتها الجبارة الهائلة، وأسلوبها الفني (التكنيكي). وليس في تاريخنا الاقتصادي القديم معالم هذه السعة، أو آلات هذه الضخامة، أو انتاج هذه الوفرة، ولا يرجع تاريخ التصنيع في عالمنا العربي الى أكثر من ثلاثين أو أربعين سنة، وقد اندثر خلف هدير الآلات ودخان المعامل الجديدة، ذلك الاقتصاد البدوي الحرفي الذي كان سائداً في بلادنا العربية.

والحضارات قد تبدأ في بلد معين، ثم تشمل سائر البلدان. فالحضارة القديمة في بلادنا العربية، بأدائها وعلومها، ومعطياتها الفكرية والروحية والمادية، كانت مشابهة لسائر الحضارات المعاصرة لها. . قد يكون هناك خلاف في الأساس الحضاري والانطلاق الحضاري معاً، ولكن تشابه الحضارات في مرحلة معينة من تاريخ الانسانية إنما هو قاعدة اثبتتها التدقيق وأيدتها المشاهدة ونطقت بها المقارنة.

ولذلك فإن التجارب الاشتراكية في عالمنا العربي قد لا نستطيع تأييدها أو نفيها بتجارب تاريخية مرت في أمتنا العربية، وبخاصة أن اولئك المنتهجين للهجوم عليها وتعداد مضارها، قد سودوا الكثير من الصفحات ضد كل التجارب والمنجزات الاشتراكية التي حدثت في السنوات الأخيرة. . هنا أو هناك من دنيا العرب.

ولما كانت الاشتراكية من جانبيها الاقتصادي فكرة استهدفت المنظمات الصناعية وشملت صناعات أساسية كالقمح والحديد والفلولاد والبتترول والصناعات الغذائية والمؤسسات المصرفية وشركات التأمين ووسائل النقل على أنواعها وسائر أنواع الصناعات التي تؤثر في الاقتصاد العام وتنعكس على مصالح الأكثرية من أبناء الشعب، فإنها من جانبيها الاجتماعي والسياسي مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالحصول على مواقع جديدة في مضمار الحرية السياسية للشعب، والحرية الاقتصادية التي تتوزع على الطبقات الشعبية لتبدي رأيها في الضغط الاقتصادي الذي تمارسه بعض الفئات المحتكرة، والحرية الاجتماعية التي تدفع بالمجتمع كلاً وافراداً في طريق التقدم المستمر، وأن بلداً ما لم تعد فيه الحرية للشعب بعد، لن يستطيع شعبه أن يخطو نحو الاشتراكية خطوة واحدة.

إن الاشتراكية كمنظومة متكاملة ذات مراحل، هي عبارة عن الفكر الاشتراكي بينها مرحلة التحويل نحو الاشتراكية، وهذه فترة قد تطول أو تقصر تبعاً لظروف المجتمع وتفاوت تطور المجتمعات بعضها عن بعض.

ولذلك كله فإن التجارب الاشتراكية التي قامت في وطننا العربي خلال السنوات الأخيرة إنما كانت تجارب اشتراكية مستقاة من فكر اشتراكي عربي تحرر من المواضع القديمة، وانعكست آثاره على جزء من مجتمعنا العربي قد تحرر من الاستعمار واستخلص الحرية من أيدي أعداء الشعب ومنحها للشعب وبدأ سيره بخطوات عريضة في مضمار الاشتراكية العربية الوطنية.

رابعاً: ما هي عناصر الفكر الاشتراكي العربي؟

الفكر الاشتراكي ليس فكراً فحسب بل هو تجربة أيضاً، بحيث تشعب السبل والروافد التي تصب في نطاق الأفكار الاشتراكية المجردة وفي التجارب الاشتراكية معاً.

فمن جانب، نجد أن من عناصر الفكر الاشتراكي العربي المعنوية، الثقافة الاشتراكية العالمية والتجارب الاشتراكية المقارنة بكل تفاصيلها وبكل نجاحاتها واحفائها. . وتاريخ

التجارب النضالية في كل بلد، وارتباط هذه التجارب بتطوير الواقع المريض تطويراً جذرياً. مفهوم الديمقراطية وتطوره. من ديمقراطية يحتكرها نفر قليل الى ديمقراطية الشعب العامل، توضيح دقيق لأثر رأس المال، وكيف يمكن أن يحرك من خلف ستار طبقة من المحترفين والمغامرين للتسلط على الحكم، القاء الضوء على فكرة الصراع الطبقي في الاشتراكيات المقارنة وعدم اغفاله في أية تجربة اشتراكية عربية وطنية رائدة.

والى جانب العناصر المعنوية تقوم العناصر المادية متمثلة في المواد الأولية الأساسية في كل صناعة حديثة، مطورة الصناعة والزراعة والتجارة. . والمصانع الكبرى والصناعات الأساسية والمؤسسات الكبرى ذات النفع العام وكل ما له علاقة وثيقة بتحرير الشعب من استغلال رأس المال المتمثل في المال كسلعة، والمتمثل في طبقة متميزة من سواها بحب السيطرة واستغلال الآخرين.

والى جانب العناصر المادية والمعنوية تقوم العناصر البشرية التي تعتبر قاعدة من قواعد كل نظام اشتراكي ثوري يعتمد على جماهير الشعب، ممثلة في العمال والفلاحين والمتقنين والجنود والرأسمالية الوطنية غير المستغلة، لأن الاشتراكية بحاجة الى جبهة تحميها تضم صفوفاً عريضة من جماهير العمال والفلاحين وحملة الأقلام الحرة والجنود، والرأسمالية الوطنية، لوقايتها من النكسات ولتصب خيراتهما في أفواه المواطنين وعلى أبدانهم وفي نفوسهم وأذهانهم.

ويرتبط ذلك كله، أي العناصر المادية والمعنوية والبشرية، بعنصر انساني هو الدافع الانساني القائم على تأمين العدالة، والكفاية لكل انسان، ومنع الظلم عنه، وحمايته من استغلال الآخرين وتسلطهم وبطشهم. إن الانسانية وهي تحت خطاها في طريق العدالة والخير، والخوافز الانسانية النبيلة، لا بد أن تخطو في طريق الظمأ الانساني خطوات فسيحة نحو واحة الاشتراكية، التي يجد فيها كل شعب كما يجد شعبنا العربي، سبيله للتعبير عن ذاته وطموحه القومي بلا تعصب ولا عدوان.

خامساً: الفكر الاشتراكي العربي ومفهوم الحرية

الفكر الاشتراكي فكر ثوري... وليس فكراً محافظاً منعزلاً، ولذلك فهو يؤمن بالشعب ولا يبتعد عنه. وقضية الحرية في الفكر الاشتراكي قضية شعب، وليست قضية فرد، والفكر الاشتراكي لا يلغي الفرد لأنه يؤمن بالانسان، كذات تعبر عن ذاتيتها تعبيراً حراً.

إن الفكر الاشتراكي لا يناقش الحرية على أنها فكرة تتعلق بالمثل أو بالوجود... بل يناقشها على أنها فكرة من صميم الحياة، ويترجمها الى وقائع ويصورها، إن صح التعبير، تصويراً مجسماً بحيث تبدو للعين المجردة كالشمس في رابعة النهار، ويصل فيما بينها وبين حياة المواطن، ويجعله يندمج بها ويشعر بحاجته اليها كحاجته للماء والهواء والطعام.

إن الحرية في الفكر الاشتراكي مرتبطة بمجموعة من الناس لهم صفة المواطنة ويعيشون في مجتمع ما، ويسعون لأهداف مشتركة واحدة، قد وطدوا العزم على تغيير الواقع بشكل

جذري يمس الأعماق ولا يكتفي بإزالة القشرة الرقيقة الناعمة من الصدأ الاجتماعي الذي يتراكم عاماً بعد عام . وإن الحرية بهذا المفهوم تتناول قضايا أساسية، ومن هذه القضايا، قضايا حرية العمل الاجتماعي، وحرية ممارسة العمل السياسي وحرية البناء الاجتماعي التحقي والفوقي لفئات الشعب .

إن الحرية في الفكر الاشتراكي، فكرة شعبية، تتم ممارستها من قبل الشعب، والفكر الاشتراكي وهو يوضح علاقته بالحرية يؤكد أن «العمل» هو الذي يوفر المزيد من الحرية لمن يعمل، ويحررها عن العاقل منه، أكان فرداً واحداً أو أفراداً عديدين .

والعمل يجب أن يكون ضمن قدرة الفرد الواحد البدنية والنفسية والفكرية، حتى إذا تعدى قدرته الذاتية، واستعمل وسائل أخرى ليس لها علاقة بذاتيته وطبيعته، وجب أن يكون عمله هذا من أجل مصلحة عامة .

إن الاشتراكية أساساً تعبير عن حياة الجماعة . والفكر الاشتراكي فكر متحرر مرتبط بالشعب، وثوري وصد كل أنواع الحريات التي تؤدي الى تضخيم رصيد بعض الأفراد من الحريات على قطاع عريض وكثيف منهم .

فرب العمل الذي يسيطر على ألف عامل في معمله، يستطيع أن يلغي حرية الألف، وأن تكون مدخراته من الحرية . حرته الأصلية بزيادة ألف مرة . والاقطاعي الذي يتحكم في رقاب عشرة آلاف مواطن من الفلاحين، يلغي حريتهم لمجرد أنه مالك الأرض التي يعملون فيها، ومن هنا كان الفكر الاشتراكي فكراً إنسانياً يؤمن بقدرة الفرد وذاتيته، ولكنه يلغي حق استغلال الآخرين الناتج عن التحكم في العمل وبالتالي في وسائل الانتاج . والشعب - أي شعب - لا يمكن أن تكون له حرية حقيقية إذا لم تكن وسائل الانتاج - وما يجمع حريات الآخرين في أيدي المالكين منها بوجه خاص - ملكاً للمجتمع وبالتالي للدولة .

إن علاقة الفكر الاشتراكي بالحرية تحدده بصورة أولية ومباشرة فكرة العمل، سواء كان يدوياً أو آلياً، فنياً أو غير فني . والحرية مرتبطة بالعمل لأنها، شئنا أم أبينا، تعبير عن الذات الانسانية بالعمل الاجتماعي، وإن تكريس هذا العمل واستغلاله يؤدي الى تعطيل حق الشعب العامل في الحرية وحصر هذا الحق في أيد قليلة .

وما يأتي بعد ذلك اشد خطراً وشرأ من تمركز حريات الآخرين بين يدي رب العمل أو المالك، اذ لا بد من أن تترجم هذه «السرقة»، إن صححت التسمية، وتؤدي الى سيطرة هذه الطبقة على الحكم . وقد لا تحكم هي . . ولكن قد يحكم باسمها مجموعة من الانتهازيين الذين قد لا يملكون شيئاً، ولكن ملكيتهم لنفوسهم الذليلة وانفصالهم عن قضايا الشعب، يجعلهم في خدمة الاقطاع والرجعية ورأس المال المستغل .

إن الفكر الاشتراكي كفكر متحرر يؤمن بأن الحرية السياسية لا يمكن أن تتحقق الا اذا تأمنت الحرية الاقتصادية والاجتماعية للشعب . . واذا كانت الديمقراطية مرادفة للحرية، عندما يقصد بها الحرية السياسية، فإن الديمقراطية تظل صورة باهتة ويظل الشعب محروماً

منها اذا لم يتحرر اجتماعياً ويتحرر اقتصادياً، ويلغي حكم الطبقة: حكم الرجعية والاقطاع ورأس المال المستغل.

وعلى مر السنين ارتبط نضال الشعب العربي من أجل الحرية بنضاله من أجل الغاء تحكم الرجعية والطبقية فيه، وإن نضال الشعب من أجل التحرر ليس نضالاً من أجل اسقاط حكومة وانجاح حكومة محلها، فهذا نضال غير شعبي، وغير ثوري، وغير تقدمي، ولكن نضال الشعب العربي على مر السنين كان نضالاً لاسقاط حكم الطبقة المتحكمة، واعطاء الحرية، كل الحرية للشعب، ولا حرية لأعداء الشعب^(١) إن البرلمان لا يصنع الحرية، وإن الانتخابات لا تصنع الحرية، وإن حرية الصحافة في مجتمع اقطاعي استغلالي لا تعني من الحرية شيئاً. إن الحرية هي عطاء الشعب العربي عندما يسقط حكم الطبقة ويلغي استغلال الانسان للانسان.

سادساً: الفكر الاشتراكي العربي فكر وحدوي

إن الفكر القومي العربي هو فكر وحدوي ينبع من ايمان كل عربي مخلص بأن أرض العرب واحدة وليست كيانات، وأن الشعب العربي شعب أمة واحدة، وليس شعوباً، قد جزأها الاستعمار في سنوات التخلف والانحطاط، ولكن الصحو القومي الذي رافق تاريخ الأمة العربية الحديث، قد أخذ ينتقم لهذا التمزق بالدعوة الى الوحدة، ويثأر للتخلف بالدعوة الى مزيد من التقدم والتطور، حتى امتزجت الدعوة الى الوحدة بالدعوة الى الرقي والتقدم. ثم توضحت الخطوط العريضة لهذا الزخم القومي وبانت الصورة واضحة معبرة عن التلاحم بين الوحدة العربية والاشتراكية العربية، بين الفكر الاشتراكي العربي كفكر وحدوي وبين الواقع العربي الذي صحا على عروبة ممزقة قد وجد دواءها في الوحدة، وبين واقع عربي متخلف لا تحل تناقضاته حلاً جذرياً سوى الاشتراكية.

ونظرة تلقى على واقعنا العربي، نجد أن الدعوات العربية الأصيلة لم تفرق بين الاشتراكية وبين الوحدة. وقد قام وعي و يقين واضحان في نفوس الجماهير العربية في كل أرض عربية، بأن الاشتراكية لا تأتي بديلاً عن الوحدة، وأن الوحدة لا تسد مسد الاشتراكية، فالاشتراكية بلا وحدة، دعوة مريية قد تمزق الأمة العربية أكثر مما هي ممزقة، والوحدة بلا اشتراكية قد تكرس قوى سلبية ضد التطور الاشتراكي الحتمي، ولكن الاشتراكية العربية لا تعارض بينها وبين الوحدة، بل إن مقياس الوحدة الأصيلة، هو المد الاشتراكي المرافق لها، ولا يمكن الحكم على أصالة الاشتراكية وعروبتها، الا اذا كانت متوازية مع المد الوحدوي التحرري.

إن الربط بين الاشتراكية والوحدة هو من الأمور الجوهرية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بفكرة الوحدة العربية من جهة، والاشتراكية العربية من جهة ثانية، إذ إن طبع الاشتراكية

(١) ميثاق الوحدة الثلاثية بالقاهرة، ١٧/٤/١٩٦٣.

بالطابع العربي هو المعيار الحقيقي لعدم خروج الاشتراكية عن الفكرة القومية، وبالتالي لثلا تكون اشتراكية غير وطنية وغير قومية فتكون عامل شقاق في الصف الاشتراكي العربي وفي الصف الوحدوي القومي .

إن الوحدة العربية، باعتبارها على وحدة اللغة والتاريخ ووحدة الأرض ووحدة المنطلق والمصير، تهدف الى توحيد القوى العربية المادية والمعنوية، في اطار موحد ييسر للفكر العربي كي يقدم العطاء وللعقل العربي كي يظهر وجوده ويعرف الأمة العربية الى العالم .

وإن الاشتراكية العربية بوحى من الفكر الاشتراكي العربي - وهو فكر وحدوي - ستكون عامل انسجام في معركة التحرر العربي من أجل القضاء على التخلف وإقامة الكفاية والعدل، ومن أجل القضاء على التجزئة واقامة الوحدة الشاملة .

سابعاً: ضرورة تطوير الحياة العربية على أسس اشتراكية

تبرز أمامنا ونحن نتحدث عن الفكر الاشتراكي وأثره في تطوير المجتمع العربي نحو الوحدة والاشتراكية، قضية من أخطر القضايا الفكرية، التي تمر بها حياتنا الفكرية والثقافية والاجتماعية، وطبيعة هذا التطور .

إذ على الرغم من أن الفكر الاشتراكي يزداد نفوذاً في أعماق جماهير الشعب العربي من محيطه الى خليجه، وتتبناه أكثر الثورات العربية المتحررة، وبخاصة رأي الفكر الاشتراكي العربي في مفهوم الحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والديمقراطية بوجه عام، وارتباط هذه الحرية بتحرر الشعب من الاقطاع والرجعية والاحتكار، لا تزال هذه المفاهيم بعيدة كل البعد عما يدرس ويناقش في أكثر الجامعات والمعاهد . فلا تزال ديمقراطية القرن التاسع عشر هي الديمقراطية المثل لدى جمهرة من المثقفين وبعض حملة الشهادات، ولا تزال عقليات الكثيرين ممن يوجهون الأمور الهامة، عقلية ارسنقراطية غير متحررة، وغير قومية، وغير اشتراكية .

إن الواقع العربي يتطلب لتطوره تطويراً جذرياً وخلاقاً إشاعة المفاهيم الاشتراكية والتقاليد الاشتراكية والروح الاشتراكية في حياتنا العامة والخاصة، وبلورة عطاءات الفكر الاشتراكي العربي في قضايا متعددة كقضية الوحدة والاشتراكية في صورة واضحة ترسخ في نفوس الجماهير الشعبية لاعدادها اعداداً اشتراكياً وحدوياً لمعركة العرب الكبرى: معركة الاشتراكية والوحدة .

ثامناً: الاشتراكية العربية معركة الحاضر والمستقبل

إن الاشتراكية العربية ستبقى ولسنوات عديدة معركة الحاضر والمستقبل بالنسبة الى الأمة العربية، إذ ليس أمراً سهلاً تطوير الحياة العربية ووضع ملايين العرب على خط التطور الصحيح، ملايين كانت بلا علم وينبغي تعليمها، وكانت بلا عمل وينبغي إيجاد العمل لها،

وكانت ولا تزال بحاجة الى اشياء كثيرة . . . ولا يمكن أن يحقق لها كل هذه الآمال سوى الاشتراكية، والمضي في مشاريع التنمية والتصنيع وترسيخ الاستقلال الوطني على أسس قومية، وتبني قضية الوحدة بروح عربية اصيلة وعزم لا يلين وصبر لا ينفد.

إن الاشتراكية المطبقة في الصناعة والتجارة والزراعة، هي اشتراكية الحاضر والمستقبل. وان تطوير الصناعة والزراعة والتجارة على أسس علمية، إنما هو من صميم العمل الاشتراكي، وإن ربط حياة الجماهير العربية بمعركة الاشتراكية والتطوير الاشتراكي، إنما هو اللبنة الأولى في بناء الكيان الاشتراكي العربي المرتبط بالوحدة العربية، وبالفهم الواعي لقضية الحرية، فهما اشتراكياً وحدوياً.

قد يطول طريق الظمأ الذي تسلكه الأمة العربية في زحفها المقدس نحو حياة افضل، ولكن الواحة التي تهب منها انسام الفجر سوف تزود الروح العربية بمزيد من الصبر على تحمل مشاق الطريق . .

إن الظلام سيتبدد، وسيطلع الفجر العربي . . لا محالة!

رسالة الأمة العربية (*)

زكي الزوسوي

نظرة خاطفة على مجرى حوادث تاريخ العالم تكشف عن أمرين، أولهما تقدم الحضارة بتأثير متبادل بين مجموعتين من الأقوام «الساميين» و«الآريين»، والثاني تميز كل من ثقافتين هاتين المجموعتين من الأقوام المتفرعة من العرق الأبيض بطابع خاص. ونحن نعني بالطابع الخاص لكل من الثقافتين ميزة الايقاع في نظام قيم كل منهما. فأما ميزة الايقاع في نظام القيم عند العرب وعند الشعوب المتشعبة من أرومة العروبة والمكناة بالشعوب السامية، فهي اتخذ هذه الشعوب الشؤون الانسانية - الوجدانية مداراً لاهتمامها. وهذه الشعوب هي الكلدانيون والآشوريون والفراعنة المصريون. الخ. والاسمان «عرب» و«سام» يشيران الى هذه النشأة الانسانية، فاسم عرب مشتق من الصوت: عَرَّ الطَّبِي: صات. وذلك باضافة حرف «باء» الى عَرَّ. والحرف الملحق يفيد بحسب حدوثه من الشفتين معنى البيان.

وهكذا اشتق العرب اسمهم من الصفة التي يتميز بها الانسان عن البهيم الحيوان..

وصفة (سامي) مشتقة من الساء. والساء في عرف أجدادنا هي النفس المستفاضة في المكان. ومن هنا كان اتخاذ قبة الساء شعاراً لثقافتنا. وبناء على ذلك قام التفاوت بين الأقوام والأفراد في نظر أجدادنا، على سبب أغوار الوجدان وعلى مقدرة كل منهم على تنظيم الحياة في ضوء الحقائق الانسانية المستجلية، وبِمَ اتصفت أعلام الأقوام المكناة بالسامية؟ أليس بالنبوة والرسالة؟ واشتقاق كلمتي نبي ورسول يدل على الوجهة العربية السامية في الحياة. فكلمة «نبي» تعني بحسب تكوينها اللغوي سبب أغوار الوجدان، وكشف الحقائق الخالدة فيه؛ وكلمة «رسالة» تعني تنظيم الحياة في ضوء الحقائق المكتشفة.

نبأ من نب، هذه تتألف من حرفين «ن» و«باء»، فيفيد الحرف الأول، بحسب حدوثه

(*) نشر في: المعرفة، السنة ٢، العدد ١١ [٢٣] (كانون الثاني/يناير ١٩٦٤)، ص ٦ - ١٣.

معنى الصميم، والآخر معنى الظهور. ونظام الحرفين يفيد الخروج من الصميم الداخل نحو الظاهر الجلي، ومجموعة الكلمات التي ترجع الى أرومة «نب» أي شقائق نأ، تتضمن المعنى: نبت، نك، نبق، نيع، نيع. . . الخ.

وأما الشعوب المكناة بالأرية وهي اليونان والرومان والامان، فمدار اهتمامها هو الطبيعة، الكشف عن قوانينها واستخدام القوانين المكتشفة في الصناعة، بحيث يصبح الانسان سيد البيئة. وكلمتا «عالم» و«مهندس» اللتان آثرت الشعوب المذكورة استعمالها على كلمتي «نبي» و«رسول» تكشفان عن طابع هذا الاتجاه. حتى أن كلمتي (Sage) الحكيم العارف و (Philosophe) «المحب للمعرفة» ليستا بمستثناتين من القاعدة. إذ إن مدلول العارف والمحب للمعرفة يبقى على حدود التأمل دون الدعوة من الصميم الى العمل. هكذا ظهر طابع الثقافة اليونانية على تفكير قمة هذه الثقافة، افلاطون، حين يقول في رسالته الجمهورية ما معناه:

«على الناس أن يضعوا مقاليد الحكم في أيدي الحكماء ولكن لما كان هؤلاء يزهدون فيه، فقد اقتضى إلزامهم به». ويعود نيتشه فيلسوف المانيا الى الرأي ذاته. إنه يقول في كتابه هكذا تكلم زرادشت ما معناه: إن زرادشت قد فقد صوابه عندما ترك عزلته، حيث كان يعيش على تأملاته فجاء الى الجمهور يحاول إصلاحه.

وعندما نقيم المقارنة بين أقوال ممثلي الشعوب اليونان - الأوروبيين وبين ممثلي الشعوب السامية أمثال المسيح نجد الاختلاف بين طابع كل من الثقافتين: الكوني - التأملي والانساني - الرحماني، أفلم يقل المسيح لتلاميذه: لستم أنتم الذين جئتم إلي، بل أنا جئت اليكم. هكذا تكشف المقارنة بين أعلام ثقافتي الساميين والآريين عن تباين في الموقف إزاء الشؤون الانسانية، موقف ذي طابع كوني يبقى على حدود التأمل، وموقف رحماني ينزع الى العمل. وكلمة «واجب» في اللسان العربي تفيد باشتقاقها من (وجب) فمن (وج) المعنى المنسجم مع وجهة الثقافة العربية ألا وهو انبعاث نوازع العمل من الصميم، وبتعبير آخر نزوع المعرفة في الشؤون الانسانية الى التحقق بالعمل. فكأن الواجب في الحدس العربي هو الحالة القويمة التي تجيب بها النفس عن وضع انساني منحرف، الحالة التي تحمل صاحبها على العمل بموجبها. ومثل الحالة القويمة المنبعثة من الصميم كممثل الولد من أمه، تتضمن الالتزام. والمرء يرسم معالم شخصيته بتحقيق واجباته كما تنمو شخصية الأم بتربية ثمرة فؤادها الولد. وإليك مثالا نوضح فيه الاختلاف بين وجهتي النظر السامية والآرية في: السقوط في الماء.

فاذا كان الجسم الساقط حجراً بقي الأمر عند حدود المشاهدة. وقد تؤدي المشاهدة هذه الى التأمل في أسباب الحادث، فإلى اكتشاف القوانين التي تخضع لها الأجسام في سقوطها أي الى اكتشاف قوانين الجاذبية الكونية. ولكن اذا كان الجسم الذي يسقط في الماء طفلاً هلعت له نفس المشاهد وسرعان ما تسبق دعوة الواجب الى رفع الحيف التأمل في الأسباب. إن كلاً من الثقافتين المتقدم ذكرهما يحمل طابع تجربة صاحبها الأولى: الإنسانية أو الطبيعية.

بدت للعقل الأوروبي - اليوناني الموجودات في حدود المكان والزمان (الطرف)، خاضعة

في تسلسلها لمبدأ السببية كعلة تتقدمها أو كفاية تتخلف عنها، بدت وكأنها ذات بعدين فقط. هكذا أوضح طالبيس أبو الفلسفة اليونانية الكائنات في تطورها من حالة الى أخرى في حدود الحالات الثلاث: الماء والبخار والجماد، وهكذا يوضح العلم الحديث الحوادث بايجاد معادل عددي لها (عدد الاهتزازات المقابل للأصوات والألوان... الخ)، والاختلاف بين الحضارة الحديثة والحضارة اليونانية ليس في تفسير الحوادث وإنما في التحول عن المحسوس الى المعقول بحيث صار من الميسور اتخاذ الممكن كموضوع للتأمل بدلاً من الواقع. وهكذا قام مفهوم غير المتناهي (اللانهاية) مقام العظيم المتعالي، بينما كانت الموجودات تبدو للعقل العربي السامي على مثال حالات الوجدان في تداخلها وفي صبوتها نحو المثل الأعلى الذي هو حكمة وجودها. وإذا قيل إن التأمل في آلاء الله خير من العبادة، فإن القول يعني أن الموجودات في نظامها واتساقها توحى بمبدعها الاله كمعنى مطلق للوجود، كما توحى كلمات القصيدة بالهامها المنبثق عن عبقرية الشاعر مبدع القصيدة.

هكذا كان مدار اهتمام اليونان الأوروبيين بالحوادث في تطورها وفقاً لمبدأ تعادل القوى في الطبيعة. وهكذا كان رائد الشعوب العربية السامية معنى التجربة الرحمانية كممثل أعلى يتلأل في سماء الوجدان وكداع من الأعالي يدعوهم الى الرسالة..

ولنأخذ على سبيل المثال، كلمتين موضوعيتين كمعادلتين في الاستعمال، احدهما من لغتنا والأخرى من اللغات الأوروبية، ولتكن الكلمتان «السنة» و «La loi» «القانون». فكلمة «سنة» تحمل طابعاً انسانياً كما يبدو ذلك في عبارات: سنة رسول الله، سنة الأولين... الخ، وقد أبلغ المسيح الحدس العربي حده من الوضوح اذ قال: «أنا الطريق، أنا الحياة، أنا الحق»، معنياً بهذا القول: من تشبه بي تجسد فيه المثل الأعلى، حقيقة انسانية.

وأما كلمة (La loi) وما يراد منها «القانون» فهي ذات طابع كوني، تقيد العلاقة بين الأشياء، علاقة قائمة بذاتها في المكان كعلاقة تمدد المعادن بالحرارة مثلاً.

ونحن نبليغ الوضوح أتمه لو أقمنا المقارنة بين المسيح وأرسطو اللذين يمثلان عبقرية كل من فرعي العرق الأبيض أصدق التمثيل، وهماك مقطعاً من كتاب السياسة لأرسطو يكشف لنا عن المنهج الذي اتبعه المعلم الأول في فهم وتفسير الحقائق الانسانية على غرار الحقائق الكونية، وخضوع كلتا الحقيقتين الانسانية والكونية للمنهج التحليلي المستعار من الهندسة:

«فها هنا كما في كل موطن آخر ينبغي رد المركب الى عناصره غير القابلة للتحليل أعني الى أصغر اجزاء المجموع... فها هنا كما في كل موطن آخر الصعود الى أصل الأشياء وتتبع تشعبها هو الطريق الأمين للمشاهدة».

فأما المسيح فيظهر نهجه في التأمل في قوله هذا: «من يجيا حياتي يصبح مثلي»، قول يشير الى نهج آخر يختلف عن نهج ارسطو القائم على تحليل المركب الى عناصره والصالح للتعرف على الحوادث المتدرجة في المكان، التي هي موضوع الرياضيات والطبيعات. إن نهج الأنبياء في التأمل مستوحى من طبيعة الحياة، وقوامه العلاقة بين الصورة والمعنى، فالصورة

تستجلي معناها بمقدار ما تستوفي شروط ماهيتها، والمعنى يلقي شفقة على الصورة فيحدها بالأسباب التي تستكمل بها شروط كمالها. يظهر منهج الأنبياء في التأمل من العلاقة بين الجسد والروح، وبين البوادر والشعور وبين التحفة الفنية وإلهامها. وذلك مما يجعل هذا النمط من التفكير يبدو ذا ثلاثة أبعاد، بعدي الصورة المتدرجة في المكان والزمان، وبعد آخر هو المعنى المنبعث من فوق سلسلة الحوادث المتدرجة في الظرف (المكان - الزمان). وإذا جاز لنا استعمال المجاز في حدود المقارنة بين نهجي التأمل عند العرب الساميين وعند اليونان الأوروبيين، لقلنا إن تفكير هؤلاء أشبه بالهندسة المسطحة، بينما تفكير أجدادنا يمثل الهندسة المجسمة ذات الأبعاد الثلاثة، والبعد الثالث يعث به الخيال.

تري، ما هي الأسباب التي يرجع إليها الاختلاف بين ثقافتَي العرب الساميين واليونان الأوروبيين؟ إن السبب في ذلك يرجع إلى تطور اللغة، تطور الكلمات في اللغات اليونانية - الأوروبية، إلى الرمز، وتطور الكلمة العربية إلى صورة تستكمل شروط ماهيتها في انسجامها مع شقائها الكلمات المشتقة من المصدر نفسه، فبعثها، بهذا الانسجام، الحدس مصدر الاشتقاق بحيث تصبح هي بين أخواتها على مثال النعم في منظومته، من حيث بعث الإلهام ومن حيث استجلاؤه في ساحة الوجدان.

والتأثير المتبادل بين الساميين والآريين في تقدم الحضارة يؤيد وجهة التأمل عند الساميين حتى لكان العناية قد شاءت أن يتم التكامل بطريق التخصص، كما يظهر الأمر جلياً في توزيع العمل بين الناس، تخصصهم وتعاونهم بعد التخصص على اتمام الأعمال ذات الشأن. والتاريخ شاهد على صدق وجهة النظر المتقدمة.

فلما كان لكل من الأمم نظام قيمها المصطفى من وجهة نظر معينة، فقد أصبح أمر «مقابلة الوجهات المختلفة مدعاة لوضوح الحقيقة وتعديل الشطط في الاجتهاد. لو لم تتباين الأمم في الاصطفاء لم تبلغ الصفات الانسانية هذا المبلغ من الوضوح. بل كيف كان أنشئ العلم وشيدت على معارفه الصناعة التي جعلت ظروف البيئة طوع ارادة الانسان؟ بل كيف كانت استخلصت الحقائق من الوجدان فشيّدت على هدايتها المجتمعات؟.

فلئن تميز الذهن العربي بأدراكه الحوادث الطبيعية ذات النظام النسبي من خلال القيم الانسانية ذات التفاضل، فلقد تصور أجدادنا الأرض قائمة في مركز العالم ومن حولها قبة السماء المزدانة بالنجوم؛ ولئن بدت الكائنات المؤلفّة منها السماء والأرض تدور حول حكمة وجودها، فلقد حصل ذلك من ادراك الذهن العربي الأشياء ذات الطابع النسبي من خلال بنية الوجدان ذي النظام الرتيب؛ ولئن التبس على الذهن الأوروبي الابداع بتجاذب الصور الذهنية والأخلاق بالسلوك، فلقد أدرك هذا الذهن نظام القيم الرتيب من خلال الطبيعة..

إنه إلى الاختلاف بين العقل العربي السامي ذي الصبوة إلى المعنى المطلق وبين العقل اليوناني الأوروبي ذي النزعة إلى النسبية، نسبية الكائنات في علاقتها بعضاً ببعض، يرجع الاختلاف بين النبوة والحكمة. ومصير التباين في التأمل بين فرعي العرق الأبيض لم يتبدل

منذ قامت المحاولة الأولى في فجر تاريخ الفكر اليوناني لايضاح الوجود على مثال تحول الموجودات الى ثلاث حالات، حتى محاولة العلم الحديث إيجاد تعادل عددي للموجودات وحشرها كافة في معادلة جبرية .

ولكن اذا استيقظ الذهن قادت يقظته الى توضيح المفاهيم مقومات العلم، فقد تم ذلك في ضوء تأملات المصريين في الشؤون الانسانية . ومثالية افلاطون التي ترجع بأصولها الى مصر الفرعونية ومنها الى اليمن تشهد على ذلك . واذا استيقظ الذهن الحديث فانتهدت اليقظة الى اكتشاف ميكانيكية الطبيعة، فإن ذلك قد تم بفضل ما انجبت القرائح العربية في غضون القرون الوسطى . اذا كانت تأملات العقل العربي السامي في الحقائق الانسانية قد هدت الأوروبيين الى استجلاء المفاهيم الرياضية وتعيين حدودها، أي تعريفها صرفاً من الصورة، فإن الرياضيات وما اقيم عليها فيما بعد من علوم ميكانيكية (فيزيائية كيمائية) هي أيضاً تحرر بدورها الحقائق الانسانية مما قد التبس بها من صور هجينة .

وفي هذه المرحلة التاريخية يترتب على العقل العربي المستيقظ على طلعة الحضارة الحديثة أن يستكمل شروط يقظته باستجلاء الحقائق الانسانية بوضوح أكثر، بوضوح متناسب مع دقة الصيغ الرياضية التي يعبر بها العلم عن الحقائق الكونية .

هكذا مهد التباين في وجهة نظر الاصطفاء بين العرب الساميين وبين الشعوب الآرية، هذا التباين الذي يظهر في إتيان الأولين منحى الصعود نحو المثل الأعلى، وفي ميل الآخرين الى الطبيعة صورة المثل الاعلى المستفاضة، مهد السبيل المؤدي الى يقين معالم الآيات والأشياء بوضوح أكثر فأكثر . بل هكذا أدى تبادل الأمم بالخبرة الى اكتساب كل منها شعوراً برسالتها، بنظام قيمها المعبر عن هويتها، وبتحرير الآخرين من الشطط .

في معركة الحضارة (*)

قسطنطين زريق

أولاً: معركة الإنسانية، وأجهزتها

في الخطبة التي ألقاها الرئيس جون كيندي أمام الهيئة العامة للأمم المتحدة في ٢٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٣ أي قبل شهرين من مصرعه الفاجع قال وهو يتكلم عن الوضع العالمي الحاضر: «إننا نملك القدرة لجعل هذا الجيل البشري أفضل الأجيال في تاريخ العالم، أو آخر هذه الأجيال». إن هذا القول ليس فريداً بمذلوله ومرماه. فلقد نطق بما يماثله غير الرئيس كيندي من المسؤولين عن مصائر الشعوب ومن قادة السياسة والحرب ومن أرباب العمل والفكر والأدب^(١). ولكنه يعبر بما يجاز عن دقة الموقف الإنساني الحاضر، وعن هول المعركة التي تخوضها الحضارة، وعمّا يترتب على هذه المعركة من خير عظيم أو شر عميم. والواقع أن الإنسانية تواجه اليوم اختيارات رهيبية لم تعرف ما يوازئها أو يقرب منها في تاريخها المضطرب المديد. وهي اختيارات ناتجة عن ضخامة القدرات التي ولدها تقدمها العلمي وتسلطها على الطبيعة واستغلالها لطاقتها. وهذه القدرات امكانات ثرية ووسائل جليلة إذا حسن استخدامها استطاعت أن تشفي البشرية من العلل المضية التي أرهقتها خلال الأجيال، وإذا ساء وفسد أدت إلى زوال الحضارة وفناء النوع الإنساني. فبوسع جيلنا الحاضر أن يكون، كما قال الرئيس كيندي، إما أفضل الأجيال، أو آخر الأجيال.

هذه المعركة التي تخوضها حضارة اليوم، بصخب وضجيج في بعض الميادين

(*) مستل من: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، الفصل

١٣، ص ٣٧٧ - ٣٨٨.

(١) من الأقوال المشابهة عبارة برتراند رسل: «نحن، على وجه العموم، في وسط سباق بين المهارة البشرية من حيث الوسائل والجنون البشري من حيث الغايات... لقد بقي الجنس البشري في الماضي نتيجة الجهل والعجز. أما وقد حصلت المعرفة والقدرة، مقرونتين بالجنون، فلم يعد ثمة ضمان للبقاء». انظر: Bertrand Russel, *The Impact of Science on Society* (London: [n.pb.], 1952), pp. 120 - 121.

وبصمت وهدوء في سواها. إنها معركة شاملة مفروضة على الإنسانية مجموعها، وعلى كل شعب من شعوب الأرض حسب أوضاعه ومؤهلاته الخاصة. وسننظر إليها من هاتين الوجهتين: من الوجهة الإنسانية العامة، ومن وجهة شعوبنا العربية. وأنى تكون وجهتنا، ومهما يكن أصلنا أو ولاؤنا، فإن مصيرنا جميعاً مرتبط بهذه المعركة أوثق ارتباط ومرتمن بسيرها ومآلها.

ويهمنا الآن أن نتوجه باهتمامنا إلى الأجهزة التي يجب أن نتجهز بها وإلى المسؤوليات التي ينبغي أن نتحملها، لنضمن لأنفسنا السلامة والفوز في هذا الصراع المصيري الدقيق، ولنرتفع إلى مستوى الحاضر الجليل الرهيب والمستقبل الأجل الأرهب.

فما هي أهم الواجبات المترتبة على الأفراد والشعوب في هذه المرحلة الفريدة من مراحل التاريخ؟ بأي سلاح نحوض كل منا، بصفته ابناً من أبناء البشرية، هذه المعركة الحضارية الفاصلة؟

١ - أول هذه الواجبات هو: العمل للحفاظ على السلام العالمي. هذا العمل ضروري من الوجهتين السلبية واليجابية. أما من الوجهة السلبية فلأن أدوات القتل والتدمير قد بلغت من قوة الفعل وشدة الأثر ما يجعلها قادرة على ذلك معالم الحضارة وإفناء معظم سكان الأرض في وقت قصير وجهد يسير. هذا ما ينبئنا به الخبراء، بل هذا ما أصبح معلوماً وذائعاً لدى الخاصة والعامة. فإذا ذكرنا أن بضع قنابل ذرية هيدروجينية لها من قوة التفجير والتخريب ما لمجموع القنابل التي أُلقيت في الحرب العالمية الثانية بكاملها، وإن الدول الصانعة لهذه القنابل تخترن منها عدداً متزايداً، وإذا ذكرنا الصواريخ المعدّة لتطلق عبر الأجواء أو من أعماق البحار، وتحميلنا بعد هذا ما لدى الدول الكبرى من أسرار مخفية ومن أسلحة مجهولة، وما تصنعه باستمرار في سبيل تطوير أسلحتها وتقوية فعلها التدميري. إذا ذكرنا هذا كله وتحيلناه تبيين لنا بوضوح أن بقاء الحضارة، بل بقاء البشرية، معرض في كل آن لخضر الزوال، وأن الواجب الأول المفروض على كل إنسان وعلى كل شعب هو الجهد الصادق المستمر للحؤول دون انطلاق هذه القوى التخريبية الهائلة ودعم السلام العالمي بكل وسيلة ممكنة.

ولعل هذا الخطر المحقق، و«توازن الرعب» الهائل بين القوى التي تمتلك ناصية هذه الأسلحة الذرية الرهيبة - وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية وروسيا السوفياتية - لعل هذا هو الذي يلجم قادة هذه القوى، ويقف دون تحوّل الأزمات التي تتتابع على المسرح العالمي إلى حروب شاملة مدمرة. ولكن هذه الرهبة الكابحة ليست ضماناً أكيداً للسلام. فلقد تعجز يوماً ما عن أن تردّ الأهواء الجائعة والمطامع الثائرة، أو قد يحدث حادث تطلق فيه إحدى هذه الأسلحة المتفجرة خطأ أو عمداً، فتندلع نيران القتال والحراب وتلتهم ما حولها أفضع التهام. فلا ضمان إذن إلا بالبدء بنزع هذه الأسلحة القتالة وتدميرها والاقلاع عن صنعها. على أن هذا وحده لا يكفي، بل لا يمكن أن يحصل، إلا إذا صاحبه تحوّل أساسي في العقلية السائدة، وإذا تحلّت الشعوب والجماعات المستأثرة عن أطماعها، وعمد كل شعب من شعوب الأرض إلى إثارة التعاون والتآلف على التحاقد والتناحر.

ولئن كان الحفاظ على السلام العالمي ضرورياً من هذه الوجهة السلبية - أي لمنع الخراب والفتنة - فإن له ضرورته الايجابية أيضاً. وهذه الضرورة الايجابية تتمثل في الخير الذي يمكن أن تناله البشرية من الموارد الغزيرة - المادية والبشرية - التي تُرصد اليوم لبناء الأجهزة الحربية أو لما يسمونه شؤون الدفاع. وتبين لنا ضخامة هذه الموارد المهذورة من الدراسة التي وضعتها لجنة استشارية عينها الأمين العام للأمم المتحدة للبحث في النتائج الاقتصادية والاجتماعية لنزع السلاح^(١). فلقد قدرت هذه اللجنة، بناء على المعلومات المنشورة وحدها، إن دول العالم تنفق سنوياً حوالي ١٢٠ مليار دولار على الشؤون الحربية. وهذا المبلغ يمثل بين ٨ و ٩ بالمئة من مجموع ما ينتجه العالم كله سنوياً من سلع وخدمات، ويوازي على الأقل ثلثي الدخل القومي لجميع البلاد المتخلفة، بل قد يساوي، بحسب تقديرات أخرى، مجموع هذا الدخل القومي كله. هذا من جهة الموارد المادية. أما من حيث القوى البشرية، فإن جيوش العالم تضم اليوم ٢٠ مليوناً من النفوس، فإذا أضيف إليها جميع الذين يعملون في الصناعات أو الخدمات الحربية أو الضرورية لشؤون الحرب بلغ المجموع خمسين مليوناً^(٢). وهذا يدلنا على الخسارة الفائلة في الأموال والجهود التي يتحملها الانتاج العالمي - ناهيك عن الخسارة التي تصيب هذا الانتاج من جراء القلق والاضطراب - كما يدل على الفائدة العظيمة التي يمكن أن تجتني فيما إذا صرفت هذه القدرات والامكانيات لاستثمار الموارد الطبيعية أو لرفع مستوى المعيشة أو لتوسيع التعليم أو الخدمات الصحية.

يضاف إلى هذا الخير الايجابي الذي يأتي من تحويل الموارد الحربية المادية والبشرية إلى الأغراض السلمية، الخير الذي لا بد من أن يفيض على العالم من الاستقرار الذي يشيعه السلام، ومن اقبال الجماعات والشعوب على الانتاج والاستثمار بدافع الثقة والاطمئنان، ومن تعاون الشعوب في حل معضلاتها الاقتصادية والاجتماعية. وهذا الخير لا يأتي ما دامت الغيوم تلبد الأجواء، وما دام «توازن الرعب» قائماً، والأزمات تتوالى وتندثر بخطر متفاقم وشر مستطير.

من أجل هذا كله قلنا إن العمل للحفاظ على السلام هو الشرط الأول لبقاء الإنسانية وترقيتها ولدوام الحضارة وازدهارها. فهو إذن المحور الأول الذي تدور عليه معركة الحضارة، والواجب المبدئي الملقى على عاتق كل شعب وكل انسان في هذا الزمان. ومن الطبيعي ان هذه التبعة تقع، أول ما تقع وأشد ما تقع، على الدول صاحبة السلطان النافذ والقدرة على اطلاق قوى الابداء أو على الردع والارتداع، ولكن ليس لأي شعب، مهما صغر أو ضعف، أن يتخلى عنها، أو أن يتواني في تأدية قسطه منها، لتكوين رأي عام عالمي شامل متحفز يغدو أقوى دعامة للسلم وأمنع سياج يحمي من العابثين المخربين.

٢ - وثمة واجب ثانٍ متصل بهذا ومؤيد له، هو: تنمية الوعي الإنساني والتنظيم العالمي، وتضيق الفوارق بين الفئات والشعوب، فكثيراً ما دعا الداعون، خلال الأجيال، إلى أولوية

(٢) United Nations, Department of Economic and Social Affairs, *Economic and Social Consequences of Disarmament*, E. 33593/ Rev. 1 (New York: [UN], 1962).

(٣) المصدر نفسه، ص ٣ - ٤.

الكيان الإنساني والاخوة الإنسانية. ولكن هذه الدعوة هي اليوم أوجب والحاجة إليها أشد إلحاحاً منها في أي وقت سابق. ذلك ان الجماعات والشعوب البشرية كانت تعيش في الأغلب متفرقة تفصلها الحواجز والمسافات، فكان طبيعياً ان تنصرف إلى ما يخصها مباشرة وأن تشعر باستقلال مصيرها. أما اليوم فلقد ارتبطت شعوب الأرض قاطبة بأوثق الروابط وزالت الحواجز والمسافات واجتمعت المصائر كلها في مصير واحد. لقد ولجنا في هذا العصر، كما يردد نفر بارز من المفكرين اليوم، المرحلة «الكوكبية» من التاريخ البشري، أي المرحلة التي غدا فيها عالم كوكبنا وحدة متواصلة، سواء شئنا أو أبينا. فإذا أدركنا وشئنا حافظنا على سلامة هذا العالم وعلى سلامة كل منا ويسرنا سبل التقدم والرفي، وإذا جهلنا وأبينا تعرضنا لخطر التفرق والانفثار.

إن العامل الرئيسي في توحيد عالمنا هو الثورة العلمية التقنية. فلقد أطلقت هذه الثورة أسلاكاً وشائج جمة شددت بها أصقاع الأرض بعضاً إلى بعض، ووصلت بين أطراف المعمور، وربطت أوضاع كل شعب من الشعوب بأوضاع سواه. وسرت هذه الثورة إلى كل بلد من البلدان، فإذا أي تغير في أي منها يلقى صدها في شتى الأنحاء، لأن التقنية المنطلقة تستهين الحدود وتعبث بالسدود، وقد جعلت العالم فعلاً وحدة تقنية، وإن لم يصبح بعد وحدة عقلية حضارية كيانية.

ليس ثمة مشكلة مهمة اليوم إلا ولها وجوه وملايسات عالمية. فالاستعمار مشكلة عالمية، وكذا الجوع والفقر والمرض والجهل وشتى أنواع التخلف. وليس معنى هذا أن الشعوب تستطيع أن تتخلى عن تبعاتها الخاصة في مكافحة الاستعمار الذي يجثم على صدورها، وفي النهوض لمعالجتها تخلفها، أو في أي شأن من شؤونها القومية. ولكن معناه انه لم يعد صالحاً أو ممكناً أن تبقى هذه الجهود متفرقة متباعدة، وان تجزأ المشكلات تجزئة تامة وتفصل بعضها عن بعض. لقد قيل، بحق، ان السلام غدا وحدة لا تتجزأ. ومثل السلام: النمو الاقتصادي، والرفاه المعيشي، والعدالة الاجتماعية، والحريات المختلفة، وكل قيمة مماثلة من القيم الإنسانية.

لم يعد مقبولاً أو ممكناً أن يبقى العالم منقسماً إلى جبهة مستعبدة وأخرى مستعبدة، أو أن تشقى جماهيره بالجوع والحرمان في حين تبدد بعض فئاته الموارد والثروات. ولقد آن الوقت ليدرك الناس حيث كانوا ان الوحدة التقنية الخارجية التي فرضها العلم على العالم جميعاً يجب ان تصاحبها وتدعمها وحدة شعور وعقلية، أي وحدة داخلية كيانية، لأن تخلف هذه الوحدة عن سابقتها - هذا التخلف الذي يبدو انه يتزايد بدلاً من أن يتناقص - سيظل مبعث خطر هائل على الإنسانية بمجموعها وعلى كل شعب من شعوبها. ومن هنا كانت ضرورة تنمية الوعي الإنساني بشتى وسائل التعليم والتربية والنشر. انها ضرورة، أولاً، لإدراك المشكلات القائمة في كل جانب من جوانب العالم ادراكاً صحيحاً وتفهم الوضع الحضاري المعاصر على حقيقته، وثانياً، لحسن معالجة تلك المشكلات والتغلب على الأزمات الناشئة عن هذا الوضع الأساسي.

وهذه التوعية ليست واجباً ضرورياً لحفظ البقاء ومعالجة المشكلات وضمان التقدم فحسب، بل لأنها تنطوي على حقيقة مبدئية أصيلة هي إنسانية الإنسان. وهذه الحقيقة هي مصدر القيم الأدبية، فلا قيم من دون الاعتراف بكرامة الإنسان، أي إنسان، والحرص عليها والدفاع عنها والسعي إلى تحقيقها. فلنسا نريد إذن أن يفهم من كلامنا أن الوعي الإنساني يحتمه واقع موقفنا الحاضر الملحّ فحسب، انه قبل هذا ضرورة أدبية مفروضة، بحكم أصلتها، في كل زمان، وإن تكن قد غدت في هذا الزمان أوجب وألزم منها في أي زمان مضى، بل أصبحت شرط الدوام وعلّة البقاء.

على ان هذا الوعي، ككل نشاط آخر من نشاطات العقل والنفس، لا يثبت ولا يقوى إلا إذا تجسد في تقاليد ونظم تحدد مجاربه وتوجهها إلى الفعل المنتج وتحميها من التفرق والضياع. ولذا غدا من الواجب ان تجابه المشكلات عملياً باطارها العالمي «الكوكبي»، وان توضع لها الحلول في نطاق هذا الاطار، وان تدعم النظم والمؤسسات المنشأة في هذا السبيل. فإذا كانت معركة الحضارة قد غدت انسانية عالمية، وإذا كانت جبهاتها المختلفة قد تشابكت فأصبحت جبهة واحدة، فإنه لم يعد مجدياً أن يخاض غمارها بأجهزة متفرقة متنافرة متخاصمة، بل غدا لازماً، لضمان السلامة وكفالة النصر، ان تنظم هذه الأجهزة، وان يوسع مداها، وان تزال العوائق القائمة في سبيلها، وان يعتاد الأفراد وتعتاد الشعوب على العمل الجماعي العالمي. ان هذا العمل يحتاج إلى كثير من التروض ويقتضي تبديلاً أساسياً في المسلك والمنهج، ولكنه السياج الذي يصون الوعي من التبدد، والاداة التي بواسطتها يفعل الوعي وينتج، وينمو بالفعل والانتاج.

إننا نعلم ان المنظمات العالمية لم تحقق جميع الآمال التي علقها عليها شعوب العالم، وانها كانت في أحيان كثيرة أداة تستخدمها الدول المسيطرة والقوى النافذة في سبيل بلوغ مآربها وخدمة مصالحها. ولكننا نجد، من ناحية ثانية، انه من الخطل انكار فضلها في ما قامت به حتى الآن. فقد وفرت للشعوب منبراً عالمياً تعبر منه عن أمانيتها وتدعو إلى ضمانة حقوقها، ويسرت الاقرار بهذه الحقوق وتشجيع حركات الاستقلال وتوسيعها، ونجحت في ضم عدة أعضاء جدد إلى أسرة الشعوب المتمتعة بالسيادة، ورصدت موارد مادية وبشرية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وسعت - أو استخدمت - لتخفيف حدة التوتر العالمي والحؤول دون انتشار الأزمات الموضعية وانقلابها إلى حروب شاملة. إن هذه المنظمات لا تزال تعمل في عالم لا يؤمن بها إيماناً كافياً ووسط قوى جبارة متناحرة ودول تعودت الاستئثار والغلبة. وهي بعد في مرحلة الطفولة والحبو تتعثر خطاها في الميادين الوعرة الشائكة التي تسلكها، وتشوب دساتيرها وأحكامها وتقاليدها عيوب ونقائص تمنعها من النهوض بالأعباء الضخمة الملقاة على عواتقها. ولكنها، وما يتصل بها أو يجارها من جهود تنظيمية اقليمية أو قارية أو عالمية، وسائل لا غنى عنها وأجهزة لا بد من دعمها وتطويرها إذا أرادت البشرية أن تحقق وحدتها الفعلية، تلك الوحدة التي هي اليوم مرتكز حياتها وسند وجودها والضمانة الباقية لكل شعب من شعوبها.

٣ - إن هذا النمو المطلوب في الوعي الإنساني وفي التنظيم العالمي، وما يستتبع من جهد لكفالة العدل والمساواة بين الطبقات والشعوب، ليس في الواقع سوى وجه من وجوه التبدل المنشود في الذهنية والفاعلية الإنسانية. هذا التبدل الجذري في المواقف العقلية والضميرية هو من ضرورات الوضع الحضاري القائم، بل هو أهم هذه الضرورات وأشدّها أصالة. فلئن امكن الإنسان في الماضي أن يعيش جاهلاً أو أن يرتع في متاهات الوهم أو يتنكب عن سبل الحقيقة، فعلة ذلك ان الأخطار الناجمة عن الجهل والضلال لم يكن لها مثل جسامتها في هذه الأيام. وإذا كانت البشرية قد استطاعت أن تستمر والتاريخ أن يجري مع تحكم الاطماع وتغلب نزعات القهر والاعتصاب، فلأن الوسائل التي كانت في يد البشر وفي متناول اهوائهم واطماعهم لم تكن تملك من الفعل المبدد والأثر المدمر ما لوسائل هذا العصر. هذا من الناحية السلبية. اما من الناحية الايجابية، فإن هذه الوسائل والامكانات كفيلا بأن تجلب للبشرية خيرات أوفر وأعم من خيرات الماضي وأن تيسر للحضارة منازل عزة ورقية وازدهار لم تتصورها في سابق الأيام. فلم يعد بد إذن من الاختيار: بين أن يمضي الإنسان في سيرته المعتادة، فيكون مصيره إلى دمار وهلاك، وان يتحول تحولاً جذرياً فيبقى وينعم بخيرات حضارية تزايد وفرة وغنى وانتشاراً.

قد يعترض البعض - بل الكثيرون في هذه الأيام - بأن هذا كلام مثالي بعيد عن حقائق الأحوال وعن القوى التي تصطرع في عالم اليوم. وقد يقولون إن الأنبياء والفلاسفة والمفكرين حاولوا في الماضي أن يدعوا الإنسان إلى مثل هذا التبدل - إلى استئثار ضميره وإلى إذكاء جذوة الحق في نفسه - فلم يفلحوا، أو أفلحوا فلاحاً زهيداً، بدليل أن الإنسان ما زال عبداً لشهواته وما فتىء ينشد التغلب والتسلط والاستئثار. ولذا كانت الدعوات الغالبة، في هذا العصر، هي الدعوات إلى النضال والمكافحة: مكافحة المستعمر والمستغل في سبيل التحرر السياسي والاقتصادي.

اننا لا ننكر ضرورة هذا النضال الملحة وأهميته الفائقة، ونربأ بالشعوب أن ترضى بالمدلة والاستكانة والألتور لنيل حقوقها في الحياة الحرة الكريمة. ولكننا نعتقد أن هذا النضال يظل ناقصاً ولا ينتج ثماره الياينة ونعمه الباقية على الزمن، إذا لم يصاحبه تبدل أساسي في الكيان الإنساني، وإذا لم يتنبه إنسان هذا العصر إلى أنه لم يعد يمكنه أن يحل مشكلاته بذهنية العصور السابقة ومسالكها. هذا ما رآه وبشر به قائد من أبرز قادة هذا الزمن إن لم يكن أبرزهم: نعتي المهاتما غاندي. فقد وقف حياته على تحرير شعبه من الاستعمار الخارجي ومن الاستغلال الداخلي، ولكنه لم ينس في أية فترة من فترات حياته أن نضاله هذا هو جزء من نضال أعظم، وجهاد أصغر من ضمن «جهاد أكبر» غايته بعث الضمير واحياء الكيان الإنساني وسيادة القيم الحق في السلوك الفردي والجماعي والدولي. إن القوة المادية قادرة على أن تتغلب وعلى أن تنجح في حل بعض المشكلات؛ ولكن تغلبها يظل عرضة للأخطار وللتفسخ الداخلي، ونجاحها لا يبلغ الأعماق ولا يعالج الجذور. ولا بد في نهاية الأمر، إذا أراد الناس أن يحلوا مشكلاتهم حلاً جذرياً صحيحاً، من أن يكتسبوا القدرة العقلية والخلقية

المطلوبة لذلك، ومن أن يوقنوا أن الغلبة الحقيقية ليست بسيادة فريق على فريق بل بسيادة الحق وصلاح الإنسانية جمعاء.

وقد يعترض آخرون هنا أيضاً بأن هذه الدعوة، وإن أقرنا جدلاً بصحتها، يجب أن توجه إلى الشعوب المتسلطة التي تمتلك الوسائل الوافرة النافذة وتقدر على تعميم الخير والرفاه أو نشر الشر والدمار، لا إلى الشعوب الضعيفة المتخلفة التي يتوجب عليها - أول ما يتوجب - أن تسعى إلى أسباب القوة لتتحرر من تسلط سواها وتبلغ شأوهم في السيادة والعزة. ونحن مع هؤلاء المعارضين في أن هذه الشعوب المستغلة المتخلفة لا يمكنها أن تتخل عن معاركها الخاصة أو أن تتوانى فيها بوجه من الوجوه، ولكننا نعتقد انه لا يصح لها، في الوقت ذاته، أن تتجاهل عالمية المشكلات الحاضرة أو أن تصم آذانها عن الدعوة إلى تبديل ذهنية العصر وسلوك أهله أو أن تقعد عن بث هذه الدعوة، ذلك لأن هذه الشعوب تستفيد من هذا التبديل أكثر مما يستفيد سواها، ولأنه لم يعد ممكناً لأي شعب من الشعوب - مهما تكن حالته - أن ينغزل عن بقية العالم أو أن يغفل عن السبل الصحيحة لحل القضايا البشرية المشتركة. هذا من جهة. أما من جهة ثانية، فإن التاريخ يظهر لنا أن مثل هذه الدعوات التي هزت كيان الإنسانية في الماضي وأنارت لها سبل الهدى والرشاد ورفعتها إلى أسمى المنازل وأسناها، لم تأت من الشعوب المتسلطة المتجبرة، بل من شعوب ضعيفة مغلوبة على أمرها أبصرت تلك الحقائق واهتدت بها، فتبدلت بدلاً جذرياً بفعلها، وما لبثت أن بدلت العالم بأسره وغدت مبعث نور وموئل رقي وحضارة. وقد احتفظت هذه الشعوب بمكانتها ما دامت متمسكة بتلك الحقائق، فلما تخلت عنها انحطت وذلت واستشرت فيها العلل والأدواء وأصبحت فريسة سهلة لسواها.

إن التبديل الجذري المنشود هو تبديل يحول ذهنية الإنسان من الرضى السهل بالتوهم والخطأ إلى التوق الشاق للحقيقة والصواب، ومن الاكتفاء والانغلاق إلى التفتح لكل نور ولكل خير مهما يكن مصدره، ومن شهوة الأخذ والاعتصاب إلى شهوة العطاء والمشاركة، ومن الأنانية إلى الغيرية، ومن طلب التحكم والتسلط والاستغلال إلى نشدان العدل والإخاء، ومن الاستهانة بالكرامة الإنسانية إلى تعظيمها واعتبارها أسمى المطالب وأعزها. أنه تبدل يحفز إلى إثارة أداء الواجب على المطالبة بالحق، ويميز الغايات من الوسائل ويقدمها عليها، ويجعل للسيادة على الذات أهمية تعدل أو تفوق أهمية السيادة على الطبيعة. إن هذا التبديل هو، في نظرنا، السبيل الأسلم للتغلب على المفارقات الهائلة في الوضع الحضاري المعاصر ولضمان سلامته وتقدمه. ولن يغير نظرنا هذا أي اعتراض بأن هذا القول يتضمن مثالية صعبة التحقيق، أو يتسم سمة التجريد أو التبسيط، أو يؤدي إلى إهمال الحاجات الشعبية الملحة أو الإلهاء عنها. إن الحاجة إلى هذا التبديل ليست عندنا أدنى خطورة أو أخف حدة أو إلحاحاً من أية حاجة أخرى.

ثانياً: المعركة الحضارية العربية(*)

لما كانت حجتنا في هذه المحاولة التحليلية هي أن معركتنا الأصلية هي معركة حضارية، وإن ما أصابنا في فلسطين هو، في جوهره، مظهر لهذه المعركة، ومصيره مرتبط بمصيرها، فقد رأينا أن نلحق بهذه المحاولة الصفحات الأخيرة من كتابنا في معركة الحضارة التي عمدنا فيها إلى استجلاء معالم المعركة الحضارية العربية من ضمن بحث عام في ماهية الحضارة، ومظاهرها، ومقاييسها، وتطورها. وفي يقيننا أن هذا البحث يلقي ضوءاً على الخواطر التي تتضمنها محاولتنا الحاضرة ويضعها في إطارها الشامل، كما أن وصف المعركة الحضارية الشاملة يكتسب هو ذاته واقعية وحيوية بفعل المحنة التي نجوزها والمعاني التي تنبث منها.

ولكن لا بُدُّ لنا قبل أن نضع هذه الصفحات أمام القارئ من إبداء تحفظٍ وتحذير، وتأكيد ملاحظة أوردناها بإيجاز فيما سبق^(١). إن وصفنا معركتنا التحضريّة، ودعوتنا إلى توجيه النظر والفكر إليها، ليس معناه أننا نتفرد، من دون شعوب العالم، بهذه المعركة، وليس معناه أيضاً أن الشعوب التي ندعوها متقدمة قد بلغت من الحضارة غاية ما بعدها غاية فلم تعد متخلفة بوجه من الوجوه. إن التقدم والتحضر لا يقفان عند حدّ، وهما، ومقابلهما التأخر والتخلف، أمور نسبية لا مطلقة. كما أن حضارة ما قد تكون متقدمة في نواحٍ ومتخلفة في أخرى. ، فلقد حصّلت الشعوب المتقدمة في هذا العصر مكاسب رائعة في حقول العلم والتقنية والانتاج، وأحرزت، بمجموعها وعلى اختلاف في ما بينها، انتصارات باهرة في ميادين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، وجاءت بمآثر جليلة في مجالات الفن والأدب والفكر. وتفوقت على الشعوب المختلفة في هذه الشؤون، وبخاصة بالعلم والتقنية والانتاج، التي يسرت لها ما تتمتع به اليوم من انبساط سلطة ونفاذ كلمة، ومن ضخامة أثر في المنافسات والمصارعات العالمية.

هذا التفوق العلمي الصناعي البارز قد وضع في أيديها وسائل هائلة، ولكنه لم يقترن بارتقاء مماثل في سلام الغايات والمبادئ والقيم. والحضارة ليست كلها وفرة في الوسائل، وتسليطاً على الطبيعة، وقدرة على الغير. وإنما هي أيضاً، بل أولاً، قدرة على الذات، وسمو في الخلق الفردي والاجتماعي والقومي، وجهاد حثيث مستمر في تنقية الإنسان وترقيته.

هذه النقائص والمعائب في الحضارة الحديثة تبدو في مظاهر مختلفة ليس هنا مجال التبسط فيها. وإنما نقتصر على مظهر واحد، هو الذي يتصل بأزمتنا الحاضرة والماضية، وبمواقف الدول المتقدمة - والغربية منها بوجه خاص - من قضية فلسطين. فالدول الغربية أيدت الصهيونية تأييداً مستمراً وأمدتها بعناصر البقاء والقوة، ثم عمدت الدول الغربية والشرقية

(*) مستلٌ من ملحق كتاب: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٨٤-١٢٤.

(١) المصدر نفسه، ص ١٣-١٤.

معاً عام ١٩٤٧ إلى خلق إسرائيل وفرضها على الوجود العربي، على رغم حقوق العرب وعلى رغم المبادئ التي نادى بها هذه الدول كلها. وفي الأزمة الحاضرة قامت الدول الغربية، والمجتمعات الغربية عامة، تنصر الصهيونيين، وبرزت الولايات المتحدة الأمريكية أعظم هذه الدول قدرة تترجم هذه النصرة، وتغلو في مؤازرتها لإسرائيل، وتبلغ حد الامتناع عن مشاركة تسع وتسعين دولة في زجرها ودعوتها إلى التخلي عما اعتدت عليه من مدينة القدس وما اغتصبته من مقدسات الأديان السهاوية الثلاثة. وطغت في المجتمعات الغربية موجة عارمة من كره العرب ومعاداتهم والشهاتة بهم، لم يعرف التاريخ مثيلاً لها زخماً واتساعاً.

يقولون: إننا نحن العرب ساعدنا، بسوء تصرفاتنا السياسية وبنافسوماتنا ومهزلة دعاوتنا وبلهجة خطبنا وتصريحاتنا، على إثارة هذا العدا وتوسيع نطاقه، وان الصهيونيين أقدر منا في هذه المجالات، وان لهم من امكانات الاعلام والاعلان والنشر ما لا نملكه، ومن وسائل اكتساب الرأي العام ما لا قبّل لنا به، ويردّدون: أن الصهيونيين يقبضون على أعصاب حساسة في المجتمع الغربي: لهم تأثيرهم المرهوب في الانتخابات، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وتسلمتهم المالي، وتغلغلهم في كل ناحية من نواحي الحياة، ولهم أجهزتهم الدقيقة وشبكاتهم الواسعة لبلوغ أغراضهم.

نقرّ بهذا كلّه وبأكثر منه. ولكن ما هو معناه الحضاري، وأي حكم على الحضارة الغربية ينبثق منه؟ أين العقلانية التي تتبجح بها هذه الحضارة؟ أين طلب الحقيقة، والمحكمة الموضوعية، والشعور بمسؤولية الرأي والكلمة؟ أين الحرية الفكرية والنقد الذاتي؟ إن الحق العربي في فلسطين حق صريح، واضح لكل من يحاول، أو من يريد، أن يتبينه. ولكن لنفرض، كما يقولون، أن ثمة حقين متقابلين، فلماذا هذا الانحراف إلى الجانب الصهيوني؟ وإذا كانت ثمة قلة ضئيلة قد أدركت الحق العربي، فإلى أي حدّ أتيح لها أن ترفع صوتها، وتعبّر عن قناعتها؟

ثم هل المصلحة الانتخابية، والسيطرة المالية، والنفوذ الدعائي، هي القيم التي يجب أن تسود، والمبادئ التي يجب أن تتبع؟

هذه الأسئلة، والكثير من أمثالها، تجابه الضمير الغربي. ونوع الأجوبة عنها مقياس ليقظة الضمير ومحك لسلامة الحضارة ورفيها. وإذا كانت ثمة قضية خليقة بأن تُدفع عن درك المصلحة، وعن مهاوي الشهوات، فهي قضية فلسطين. إن هذه القضية يجب أن تعالج على مستوى المقام الذي تحتله فلسطين في تاريخ الإنسانية وفي ضوء القيم التي أفاضت بها على العالم. وهذا التحديّ ينصبّ بخاصة على الشعوب التي تدعي انها ورثة هذه القيم، وان حضارتها هي سليلها. وكل معالجة لقضية فلسطين من قبل هذه الشعوب على المستويات التي نراها اليوم هو دليل على تنكر هذه القيم، وعلى تردّد أدبي وحضاري.

إن التخلف الحضاري ليس وفقاً على شعوب دون شعوب، ولقد أظهرت قضية فلسطين ما للشعوب «المتقدمة» فيه من نصيب.

ولنعد الآن إلى مهمتنا الأولى، وهي مهمة مشربة بروح النقد الذاتي، والنظر الموضوعي لأزمنا في ضوء وضعنا الحضاري العام.

ثالثاً: معركة الشعوب العربية وأجهزتها

١ - أول ما يبدو للذي ينظر في واقعنا نظرة حضارية - وهي، كما قلنا، النظرة الصحيحة التي تتناول الحياة بشمول نطاقها وعمق مجاريها - هو أن مشكلتنا الأولى هي مشكلة التخلف. ولسنا نقصر التخلف على ناحية من نواحيه، بل نتناوله، انسجاماً مع نظرنا الحضارية، بمجموعه وتام سعته، كما أننا لا نقف عند سماته الظاهرة بل نتعداها إلى مصادره الباطنة. وإذا كان جوهر التحضر، بحسب مفهومنا، هو التحرر، فمعنى تخلفنا هو أننا لم نجز بعد ما جازته الشعوب التي سبقتنا في هذا المضمار، ولا يزال يفصلنا عن هذه الشعوب مدى طويل، بل مدى سيزداد، لا شك، طويلاً ما لم نبذل أقصى الطاقة لتقصيره ثم إزالته. وهذه المشكلة ليست لنا وحدنا، وإنما تشاركنا بها شعوب ذات أوضاع ماثلة تؤلف من البشرية قسمها الأوفر عدداً والأقل قدرة ونفوداً.

إن هذا التخلف يتمثل، أول ما يتمثل، في ضالة سيادتنا للطبيعة وضعفنا في استغلال مواردها، وفي هزلة تنظيمنا الاقتصادي والاجتماعي، أي في ضيق قدرتنا التقنية والتنظيمية بوجه عام. ويتمثل كذلك في ما لا يزال نخضع له من صنوف التحكم الخارجي والاستغلال الداخلي. ولسنا ننكر عظم الجهود التي بذلناها والمراحل التي قطعناها في هبتنا الحاضرة للتخلص من ذلك التحكم وهذا الاستغلال. ولكن هذه الجهود والمراحل يجب أن تماشيها جهود لا تقل عنها حماسة ونشاطاً ومراحل لا تقصر دونها مدى في اكتساب القدرات البشرية، العقلية والخلقية، التي تيسر لنا استثمار ثرواتنا الطبيعية وتنظيم كياننا الداخلي، لأن هذه القدرات هي الدعامة الراسخة والضمانة الثابتة لأي تحرر سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي. والهبة التي نهبها اليوم في سبيل هذه الصنوف من التحرر تقتضي، إذا أردناها صحيحة مبدعة، أن نزأوجها هبة تشبهها، بل تفوقها عزمًا وانتشاراً، من أجل تحقيق الامكانات وتفتيح القابليات التي تستوجبها مسؤوليات هذا التحرر وتستدعيها حياة هذا العصر الصارمة ذات المطالب الفائقة العسيرة.

إن منشأ هذا التخلف الذي نعانيه هو ركود العقل فينا، وفقدانا الفضائل الفردية والاجتماعية التي تكونت في تراثنا الخاص، وعزوفنا عن نشدان الفضائل في مصادرها الأخرى. فلقد تعاونت عوامل تسلط وقهر خارجية وعوامل تفكك وانحلال داخلية طيلة أجيال مديدة، فكبنت فاعليتنا العقلية وسلبتها حيويتها فارتضينا الحال التي كنا عليها وأضعنا طموحنا واستشرت في جسمنا الأدواء الفكرية والعلل النفسية، في حين أخذت شعوب أخرى تنشط عقلياً وتنهض لمغالبة الطبيعة ولنشدان الابداع في مختلف مظاهره. ولن نلحق بهذه الشعوب، ولن نستعيد مكانتنا الحضارية، إلا عندما نعالج الجذور العميقة التي نبت منها

تخلفنا، فننشط نشاطاً عقلياً فاعلاً مبدعاً منتظماً منظماً، ونحز الفضايل التي تنمّي في نفوسنا المناعة من الفساد وتفجّر فيها منابع الايمان والجد والبذل وطاقت الصلاح والإصلاح.

ولا جدال في أن هذه العلة الأساسية - علة التخلف - هي مبعث العلل الأخرى التي انتابتنا ومصدر المصائب التي حلت بنا. فلولاها لما خضعنا أصلاً للاستعمار ولما تفتش فينا الفقر والجهل ولما نكبنا في فلسطين وفي غيرها من الميادين ولما تعثرت خطانا في طريق التعاون والاتحاد. وإذا كان حسن المعالجة يتطلب التمييز بين الباطن والظاهر، فحري بنا ونحن نعالج عللنا البارزة ألا نهمل باطنها ومبعثها بل أن نبقه دوماً نصب العين ومصب القلق والاهتمام. وإذا كان الفوز في النضال يقتضي تبيين الجبهة الأصلية وتعبئة الأجهزة والجهود في سبيلها، فلا بُدّ لنا، ونحن نخوض معاركنا المختلفة، من أن نظل واعين خطورة هذه الجبهة، معبئين لها القوى، مدركين أن الفوز في أية معركة من هذه المعارك منوط آخر الأمر بقدر الفوز في هذه المعركة الأساسية، معركة القضاء على التخلف.

٢ - وفي مقدمة ما يقتضيه هذا الفوز الأكبر والأبقى مصارحة الذات ونقدها. فليس أيسر للفرد أو للمجتمع من أن ينسى أو يتناسى مواضع الضعف والسوء فيه، ومن أن يستكين للرضى والافتخار ويستسلم لمخدرات الوهم والخيال. ليس أيسر من هذا، ولكن ليس في الوقت ذاته ما هو أبلغ خطراً أو أدمى في نهاية الأمر إلى الضياع والخسران. وكذلك ليس أسهل وأقرب من أن نقد الآخرين ومن إلقاء اللوم عليهم وتحميلهم التبعات والمسؤوليات، وليس أشدّ عسراً وأبعد مثلاً من مجابهة الذات ومحاسبة النفس وتحمل التبعات. على أن السلامة والفوز يقتضيان سلوك هذا المسلك العسير مهما تطلب من جهد ومشقة، لأنه منطلق السعي المجدي وشرط التقدم والفلاح. وهذا السلوك ذاته هو ميزة من الميزات الأساسية التي يتسم بها العقل. فالعقل لا يكتفي بنقد ما حوله وتبيين العلل والمساوئ الخارجية، بل هو أبداً مستعد لأن يرتد إلى ذاته ليرى ما إذا كان موقفه سليماً وسبيله سديداً. وبهذا الاستعداد والارتداد تمكن العقل في خلال تفتحه ونشاطه من أن يتقدم في مغالبة الطبيعة وفي تنمية قواه ومداركه وفي إبداع ما أبدع من حضارة ورقى إنسانيين.

والنقد الذاتي هو، بعد هذا، دليل النصح وبرهان على القدرة والثقة بالذات. نرى هذا في حياة الأفراد وفي سير الشعوب. فالفرد القادر حقاً المتميز فعلاً، لا يهاب هذه المحاسبة بل يقدم عليها راضياً مطمئناً. كذلك يفعل الضعيف الذي يبغى صادقاً أن يبرأ من ضعفه ويؤمن بأنه قادر على ذلك إذا سلك سبيله الصحيح. أما الذي لا يشعر بضعفه، أو لا يريد أن يدفع ثمن البرء منه، أو الذي يغشيه بغشاء من الادعاء المصطنع والقدرة الزائفة، فإنه لا يرى ضرورة هذا النوع من النقد أو، إن رآها، لا يجد مشقة في انتحال الأعذار للتحوّل عنها إلى ما هو أيسر وأدنى. وكذلك الشعوب والحضارات: فإن حيوية النقد الذاتي فيها تأتي دليلاً على قدرتها وسبباً لتقدمها، فإذا فقدت هذه الحيوية وركنت إلى ما هي عليه واعتبرته الغاية التي ما بعدها غاية، أو إذا وجلت من هذه المحاسبة وخشيت مما قد تبديه لها، فقد اتخذت موقفاً آيلاً حتماً إلى الركود والتخلف والانحلال.

وهنا يجد كل منا، ونجد أنفسنا كمجموع، أمام اختيار لا فرار منه: بين التغطية والمصارحة، بين الهرب والمجابهة، بين الادعاء اليسير والمحاسبة العسيرة. ولعل هذا الاختيار هو من أدق الاختيارات التي يفرضها علينا وضعنا الحضاري ومن أشدها أثراً وأزخرها نتاجاً.

٣- إذا كانت معركتنا الأساسية هي معركة القضاء على التخلف في سبيل أقصى مشاركة ممكنة في الفعل الحضاري، فلا يكفي أن تبقى هذه الحقيقة مجرد قناعة فكرية عند فريق من المفكرين أو من أولي الأمر فينا، بل يجب أن تنقلب إلى إيمان يمتلك النفوس ويعم الشعب بمجموعه وينطلق بحيوية فاعلة ودفق غامر. يجب أن يتحول الشعور بحاجتنا الأساسية هذه إلى فيض من التوق الحضاري. إن قيمة الأفراد والشعوب تقاس بنوع مطالبهم: بما يحنون إليه ويتوقون إلى تحقيقه. فالإنسان البدائي يسعى إلى ما يشبع جسده ويمجيه من آفات الطبيعة ويكفل له الأمن والاستقرار. ولا ضير في هذا، لأن توفية هذه الحاجات الأولية واجبة لحفظ الحياة وللتقدم في أي من المجالات. ولكن الضير يأتي عندما يقدر الإنسان على توفية هذه الحاجات فلا يتعداها إلى ما هو أجدى وأنبل، بل يظل متعلقاً بها، ملهياً شهواته جاداً في سبيل إشباعها، عاجزاً عن ذلك، لأن كل ارضاء لشهوة يثير شهوة أخرى أقوى وأشد اضطراباً. إنه، في هذه الحال، يبقى على مستوى البدائية مهما عظمت قدرته على توفية الحاجات وارضاء الشهوات. ولا غنى له، إذا ابتغى الرقي والتقدم، عن أن يتحسس حاجات أخرى وأن يتوق إلى خيرات أعظم وأرفع: لا غنى له عن أن يحن إلى الحقيقة، وأن ينشد الحرية وأن يتقصى الجمال، وأن يسعى إلى رضى النفس المنبعث من نصرة العدل ومن خدمة الآخرين. ونحن نزعم أن هذه المطالب جميعاً، وأمثالها، تؤدي إلى غاية واحدة: هي التحضر. فالتحضر، بأشمل معانيه وأرقاها، هو الغاية التي يتدرج نحوها الإنسان من البدائية ويمضي في تحقيق إنسانيته. ولسنا نقصد هنا غاية ثابتة تدرك ويوقف عندها، بل غاية تتقدم بتقدم الإنسان، وآفاقاً تتتابع بعضها وراء بعض، وأنواراً تزداد سطوعاً وبهاء بتمزق الحجب واحتداد البصائر. فالهم هنا هو الاتجاه: هو سلوك سبيل التحضر، وهو السبيل الذي تتلاقى فيه وتتفرع منه جميع السبل الأخرى التي يرقى بها الإنسان ويتحرر.

إن الغاية التي تنشدها شعوبنا العربية اليوم كالحرية والسيادة، والتضامن، والاتحاد، والعدالة الاجتماعية وما يجري مجراها هي غايات سنّية وجديرة بكل جهد وبذل وتضحية. ولكننا لا ندرکها، بل لا نتوجه إليها توجهاً صحيحاً، إلا بقدر ما نحصل من قدرات حضارية. فلا حرية مضمونة ولا سيادة منيعة - وبخاصة في هذه الأيام - إلا للشعوب التي تثبت قدرتها في الميدان الحضاري: قدرتها في استغلال موارد الطبيعة، وفي التنظيم والانتظام، وفي الانشاء والابداع. وكذلك لا تضامن أو اتحاد لنا ولا عدالة اجتماعية، إلا بالنسبة لما يحرزه إنساننا العربي ومجتمعا العربي من سلطات عقلية وفضائل خلقية. فالهدف الحضاري، عندما يكون مهيمناً على القلب والنظر يضع هذه الغايات كلها في مواضعها، ويرتبها حسب مراتبها، ويستنفر الجهود لتقصي ما هو أصيل منها، وللتوجه إلى الجبهة الرئيسية في المعركة الدائرة.

وإذا كانت الشعوب لا تنشط ولا تندفع إلا بشعارات تبرز للأبصار وتستثير النفوس، فليكن الشعار الحضاري في مقدمة هذه الشعارات، وليصبح قوة تفجر السخط على التخلف والنقمة على كل ما يمتن أصوله ويلهي عنه. وتبعث العزم الصادق لكسب القدرات الحضارية الحقيقية للتغلب عليه. وإذا كان لا بد من صوفية قومية في قلوب القادة وفي نفوس الشعب، فلتكن صوفية تضع القومية في نطاقها الحضاري، فتنزهها عن الأهواء والأطباع وتطهر وسائلها، وتغني محتواها، وتوجهها إلى خلق إنسان عربي أقدر وأرقى ومجتمع عربي أفضل وأوغل في مجالات التحرر الذاتي والتحضر الجوهري.

٤ - على أن هذا الإيمان بالحضارة والتوق إليها والتصوف في سبيلها لا يكون سلبياً باقياً ما لم يستند إلى إيمان بالعقل وتوق إلى الحقيقة. فالحياة الإنسانية، وحياة اليوم بوجه خاص، لا ترضى بالضلال والانخداع. وإذا رضيت بها يوماً وفسحت لها المجال، فلن تلبث أن تحكم عليها وعلى أصحابها، ولن تتوانى في فرض الجزاء الذي يستحقه هؤلاء هذا الاختيار. إن الحياة الحديثة تقوم على العلم، وهو أهم نشاطات العقل وأبرز مظاهر السعي إلى الحقيقة. ولا شك عندنا في أن أدق تنافس بين الشعوب اليوم هو التنافس الجاري في ميدانه، وأن كل تنافس آخر محدود به وموقوف عليه.

فعلى الشعوب العربية أن تقتنع اقتناعاً ينزل إلى أغوار نفوسها بأن لا سبيل لها للبقاء في المصطربات الحاضرة والمقبلة إلا بالتجهز بأجهزة العلم، وباكتساب القدرات التي ييسرها في استغلال الثروات الطبيعية والبشرية وتنظيمها. ولسنا نعني بهذه الأجهزة أشكالها الخارجية والأدوات والآلات التي قد نحصل عليها من سوانا، وإنما نعني الدربة، الدربة الفنية والاستطاعة العقلية والقدرة على الصنع والاكتشاف والاختراع. نعني العقل الناشط المتفتح المقترح الذي هو المصدر والمبعث، والقوة الفاعلة الكامنة وراء هذه المظاهر جميعاً. فإن استيراد الأجهزة والأدوات يظل أمراً يسيراً، مهما يكلف من تضحيات مادية، إذا قيس بما يتطلبه اقتباس القدرة على حسن استعمال هذه الأجهزة وعلى صنعها وتطويرها واكتساب المعرفة التطبيقية والنظرية الضرورية لذلك ولامتلاك ناصية العلم امتلاكاً ثابتاً أصيلاً.

وإذا كانت حياة هذا العصر تتطلب القدر الجسيم من المعرفة والعلم، فمن الطبيعي أن تتطلب ما هو شرط له وفرض من فروضه، ونعني به تلك العقلية التي تأنف من الخطأ والضلال، وتتحرق إلى الحقيقة والصواب، وتدرك ان للطبيعة قوانين لا يمكن تحطيمها، وان للحياة الإنسانية نظماً لا يمكن العبث بها، وان أي تحط أو عبث من هذا القبيل يلقي حتماً عقابه ويستجر نتائجها الوخيمة مهما انتحلنا له من اعدار أو حاولنا تغطيته بحلو اللفظ ومعسول الكلام. إن الفعل العلمي والتفتح العقلي اللذين يجب أن نصبو اليه ينبعان من شهوة للحق تتغلب على سواها من الشهوات، ويندلعان من جذوة للمعرفة تفوق كل جذوة أخرى، ويتألقان حين تغدو الحاجة إلى الفهم والادراك ضرورة أساسية كالحاجة إلى الهواء والغذاء، بل حين لا يعود ثمة ما يعدل ارضاءها طيباً ونعماً. فما أحوجنا إلى هذه الشهوة، شهوة الحق، تضطرم في نفوسنا وتأكل كل شهوة أخرى تقف في طريقها!

ومن الواضح، لمن ينظر في هذا الأمر ويعيه حق الوعي، ان اضطراب هذه الشهوة ينتج من اختيار لها وإيثار على سواها. ولكي يتحقق هذا الاختيار ويأتي سليماً مثمراً، يجب أن يكون صادراً عن تيقظ خلقي وتنبه ضميري مجارين للتفتح العقلي. فإذا لم يحدث هذا انصب الاهتمام على الوسائل وأهملت الغايات، وتولدت سلطات وقدرات يصعب ضبطها ويسوء استعمالها، كما هي الحال في الوضع الحضاري السائد في هذه الأيام. فالعقل والضمير صنوان متلازمان، وأي تفتح في أي منهما مرتبط بتفتح الآخر: يقوى بقوته ويضعف بضعفه. ولذا فإن الشهوة التي يجب أن تضطرم في نفوسنا هي شهوة للحقيقة بصفتها حاجة قومية، وضرورة أدبية إنسانية في الوقت ذاته. وبهذا نضمن أننا نملكنا القدرة لا على تحصيل أسباب البقاء والرفاه المادي فحسب، بل على ضبط نوازعنا وأهوائنا كذلك، فتبعث فينا الإيمان الذي لا يقهر، وتقيم المناعة التي تصد الفساد، وتثير في صدورنا أبعد المطامح، وتجعلنا نشارك في الجهد الحضاري مشاركة فعل وإبداع ونرقى في الكيان الفردي والوطني والإنساني أعلى المراتب والدرجات.

ولقد يقول البعض هنا أيضاً أن هذا كلام مثالي متجرد من الواقع غير مقدر إياه حق التقدير. على أننا نزعم أن هذا هو الواقع في صميمه، الواقع الذي ينطق به جوهر حياة اليوم والذي ان جهلناه أو تجاهلناه ضللنا وخسرنا وأمعنا في التخلف عن الآخرين. الواقع هو أن الحياة لم تعد تسمح بالانطلاق وراء الأوهام والخيالات أو تطيق إهمال الامكانات الطبيعية والبشرية وتبديدها، أو ترضى بالعودة عن السباق في سبيل تحصيل القدرات العقلية والنفسية. الواقع هو أن المكانة في هذا العصر - أكثر منها في أي عصر سابق - هي للشعوب المستحقة، القدرة بعقلها لا بعددها، النافذة بمنجزاتها لا بادعاءاتها، المثبوقة للإنشاء والابداع، المستعدة لدفع ثمنها بالسعي الشاق لمعرفة الحقيقة والبناء على أساسها. وأية نظرة غير هذه هي التي تهرب من الواقع، فلا تعد له ما يقتضي من معرفة دقيقة شاملة ومن تهبؤ لاحراز أسباب القدرة الحقيقية، فتغدو في نهاية الأمر - مهما تهج من عواطف وتثر من آمال - مجلبة للضرر ومدعاة للضلال أو الخسران. وهنا نحضرنا عبارة لمونتسكيو لها مغزاه في هذا المجال: «إن كل مواطن مدعو للموت في سبيل وطنه، ولكن ليس من أحد مضطراً للكذب في سبيل الوطن».

٥ - ومن الواجبات الملقاة على الشعوب العربية في هذه الأونة السعي للتخلي بذهنية التطلع والتشوف، أي الذهنية التي تنصرف بنظرها إلى المستقبل، رائدة الآفاق، محترقة التخوم، مستكشفة مباحث الأحداث ونتائجها، هادفة مخططة صانعة. وهذه الذهنية هي أيضاً من مميزات العقل الناشط الفاعل. فالعقل هو أبداً رائد، لا يقنع بما كان أو بما هو كائن، بل يتطلع دوماً إلى الأمام ويتقدم برفق وهودة حيناً وبانطلاق واندفاع حيناً آخر، باحثاً عن مجالات جديدة ينفذ إليها ومبادين بكر يفتتحها في سيره. ولا يتوقف هذا السير أو يتعثر ما دام هو محتفظاً بنشاطه وحيويته. أما إذا فتر النشاط ونضبت منابع الحيوية، فإن العقل يضيع ميزته ويتخلى عن جوهره، فيقعد أصحابه عن البحث ويعجزون عن التشوف ويكتفون بحاضرهم وماضيهم، بل يغلب عليهم التغني بالأجناد السابقة والاعتزاز بالفتح

السالفة، ناسين أو متناسين إنها ليست من صنعهم هم، وانها لا تفيدهم ولا تعزهم - بل لا تحصل لهم حصولاً حقيقياً - ما لم يرتفعوا إلى مستواها، أي ما لم يكونوا مؤهلين لأن تحفزهم إلى أمجاد أسمى وفتوح أوغل وأبهى .

ليس معنى هذا انكار الماضي والعزوف عن التلفت اليه وعن استيحاءه والتأصل فيه . ففي الماضي تراث قومي وتراث انساني علينا أن نستوعبهما ونغتني بهما في صنع الحاضر والمستقبل . ولكن هذا التلفت يجب أن يكون في سبيل الادراك والمعرفة واستخلاص الجوهر والتساق القوي الدافعة المرقية، لا تلفتاً ينطوي على مجرد التغيي والمفاخرة والاستعلاء فيستهوي النفوس ويشل فاعليتها بما يبت فيها من رضى واكتفاء . إن هذا الضرب الثاني من التلفت، الذي تتساق إليه الأمم عادة في أحوال ضعفها وتضاؤل طموحها وعزمها، يغدو نوعاً من المرض العقلي والحضاري الذي يزيدا ضعفاً على ضعف وهزالاً فوق هزال . وليس ما يوازيه أثراً في اخاد فاعلية الأمة وفي جعلها تؤثر القعود على التحفز والاسترخاء على الحد والبذل . وعندها تغدو الأمجاد السابقة مصدر علة وسوء، بدلاً من أن تكون، كما يجب أن تكون، مبعث إقدام وتجدد وحيوية فاعلة منتجة . ومن هنا كان أحد معاني العبارة القائلة: «هنيئاً للأمة التي ليس لها تاريخ» . إن التاريخ بما فيه من مآثر ومنجزات، قد يكون سبب علة وشقاء أو مصدر خير وغناء، تبعاً للنظرة التي ننظر بها إليه والذهنية التي نقابلها بها، ووفقاً لغرضنا منه : أي ما إذا كنا نعتبره الغاية التي نقف عندها ونرتضيها أو نجعله منطلقاً لفعل أعظم وأضحك ومآثر أغنى وأمجد .

وهنا تبرز لنا ميزة أخرى من ميزات العقل الناشط الذي اتخذناه لنا مثلاً وذليلاً على الفعل الحضاري والتقدم الايجابي الإنساني . لقد قلنا إن هذا العقل يتصف بالإقدام والريادة وبالطلع إلى الأمام والتشوف إلى البحث والصنع والتحقيق . ولكنه إذ ينطلق هذا الانطلاق، لا يبدأ من العدم، بل يعتمد ما سبق ويربط الانجازات السابقة واللاحقة، ويتقدم من خطوة إلى خطوة ومن حلقة إلى حلقة بتناسك وانتظام . والعلم هو أروع مثل على هذا الانتظام العقلي وأصدق مظهراً لهذا التسلسل المتناسك والارتباط الوثيق بين الماضي والحاضر والمستقبل . غير أن ما نريد تبيانه هنا هو أن هذا الارتباط لا يكبل العلم أو أي عمل عقلي آخر، ذلك أن هذا أو ذاك لا يقف عند الخطى السابقة والحلقات الماضية أو يقصدها لذاتها، وإنما يتخذها وسيلة وأداة لفعله المقبل وإنجازاته التالية التي لا تعرف حداً أو نهاية ما دام حياً ناشطاً، أي ما دام أميناً لجوهره مستحقاً لاسمه ووظيفته .

إن الشعوب العربية تهبّ اليوم هبة قوية، متطلعة إلى المستقبل، ناشدة تبديل أوضاعها البالية، وانشاء حياة جديدة . وقد بدأت تخطط وتنظم وتصنع وتعمل على تنمية مواردها الطبيعية والبشرية . وفي هذا كله ما يبشر بغد أفضل . على أن هذه الجهود لم تقو ولم تنتشر بعد في المجتمع العربي . ومع أنها تشتد في بعض الأقطار ومع أن أثرها يمتد إلى تلك التي لا تزال فيها بطيئة أو مفقودة، فانها ما برحت بمجموعها دون مستوى التحديات القائمة في وجهنا، ينقصها العزم الكافي الذي يجب أن ينطلق من كل ناحية من نواحي مجتمعنا، وتطغى

عليها العننات والمنازعات القطرية والعقائدية والمصلحية. ولن ترتفع إلى المستوى المطلوب وتؤتي النتائج الضرورية لحفظ كيانتنا وضمان تقدمنا ما لم يتولد لدينا اعتقاد جازم شامل اننا لا نستطيع أن نعيش ونبقى في القرن العشرين إلا بذهنية هذا القرن، أو بالأحرى بذهنية تتخطى هذا القرن وتتطلع إلى ما وراءه، وما لم نؤمن ايماناً يأخذ علينا لبناً ويمتلك ناصية نفوسنا بأن هذا الاعترام التلعي الصناعي مقدم على سواه وانه جدير بكل تضحية وان من الجرم أن يقف في سبيله أي تنافس أو نزاع. إن عالم الغد لن يفسح مجالاً للذين يفكرون تفكير الأمس ويحيون حياة الأمس، حتى القريب منه، ولن تلين عتباته وتفتح أبوابه إلا للذين يحيون حياة اليوم وما يفتأون يتطلعون إلى ما سيصنع الغد، بل إلى الغد الذي يصنعون.

٦- إن الجنوح إلى الماضي والاكتفاء به ليس سوى ظاهرة واحدة من ظواهر الانغلاق، كما أن التطلع إلى المستقبل والانطلاق نحوه ليس سوى دليل من أدلة التفتح. بوجه عام. والانغلاق على الذات - بمختلف ظواهره - هو سمة من سمات التخلف، ولذا كان من مقتضيات التغلب على التخلف والسير الجاد الأمين في سبيل الحضرة والتحرر اكتساب الذهنية المتفتحة. وهذه الذهنية سمات متعددة أشرنا إلى بعضها في ما مضى. منها، مثلاً، التفتح للحقيقة، أي التهيؤ لقبولها من أي مصدر لاحت، ونشدانها فعلاً مهما يكن الطريق إليها عسيراً والثمن الذي تقتضيه باهظاً. ومن هذه السمات أيضاً التفتح الخلقى الذي يحول دون انقفال النفس على ذاتها، ويغلب الغيرية فيها على الأنانية ويقدم الرغبة في البذل والعطاء على شهوة الأخذ والاعتصاب.

وما يصدق في الأفراد يصدق كذلك في الشعوب. ثمة شعوب متفتحة وأخرى منغلقة. وقد مر معنا سابقاً أن انغلاق الشعوب والحضارات عامل من عوامل تدهورها وانحطاطها، وان الشعوب الناهضة والحضارات المزدهرة لها من قوتها الداخلية ومن ثقافتها بذاتها ما يجعلها تشرع أبوابها ونوافذها للضوء والهواء، فإذا ما خمدت القوة وضعفت الثقة أغلقت على نفسها النوافذ والأبواب، ففسد مناخها العقلي وازدادت هلهلة وتراخياً. ولنا في الحضارة العربية شاهد بين على هذه الحقيقة. فإنها في دور نهضتها وعزها فتحت عيونها للنور، أياً كان مبعثه، وبسطت عقلها للمعرفة، أياً كان أصلها، فأخذت وأعطت واستمدت وأمدت، وكان عطاؤها جزياً وامدادها ثرياً. فلما انكمشت واكتفت وسدت على نفسها سبل الأخذ والمشاركة، قل عطاؤها وضعف اسهامها، بل زال هذا وذاك، وسبقها غيرها في ميادين الصنع والابداع. وهكذا كان شأن كل حضارة برزت على مسرح التاريخ.

لقد قلنا إن حياة هذا العصر لا تحمل أولئك الذين تقف أنظارهم وأفكارهم دون المستقبل، وتضيق رؤاهم وأبعادهم الزمانية. وكذلك لا تحمل هذه الحياة من تساؤل ابعادهم الكيانية: أي الذين لا يفكرون إلا بأنفسهم أو بحييم أو عشيرتهم أو طائفتهم أو مدينتهم أو قطرهم. إن هذا العصر هو عصر الأبعاد المتسعة، الزيادة اتساعاً في كل مجال من مجالات النظر أو الفعل. لا مرية في أن المدنية الحديثة قد قلصت عالمنا، بما اختصرت من

مسافات وهدمت من حواجز، ولكن هذا التقلص الطبيعي ذاته يفرض أبعاداً عقلية وكيانية تختلف جوهرياً عما عهدناه في الماضي، أبعاداً ما تفتأ تتسع وتمتد في ما حولنا حتى تشمل عالمنا بأسره، بل حتى تنطلق مع فتوحات العلم الباهرة النافذة إلى ما وراء هذا العالم المحدود.

فعلينا أبناء الشعوب العربية - شأننا في هذا شأن شعوب الأرض قاطبة - أن نكتسب هذه العقلية المتميزة بالأبعاد المتسعة والفتوحات المنطلقة. فإذا عجزنا عن هذا، وظلت اهتماماتنا محصورة بدوائرنا الضيقة، وأقمنا سدوداً وحدوداً تفصلنا بعضنا عن بعض وتضيّق مجالات نظرنا وفكرنا وعملنا، أقمنا الدليل على أننا لسنا حقاً خليقين بتحديات هذه الحياة الجائشة وقضاياها على أنفسنا باستمرار التخلف بل باتساع شقته. وأنا لنخشي اننا كثيراً ما نقيم مثل هذا الدليل، فإن من يصغي إلى أحاديثنا ويقرأ صحفنا أو يقف على مشاغلنا ويمتحن مناقشاتنا ومنافساتنا ليعتريه الشك في ما إذا كنا نعيش فعلاً في هذه المرحلة الحاسمة من التاريخ - مرحلة الأبعاد المنطلقة والعوالم الجديدة المنفسحة - أو لا نزال عنها متخلفين بمراحل مدبدة.

إن الشعوب العربية تحتاج إلى أن تكون أكثر تفتحاً بعضها على بعض، وأشد انطلاقةً على العالم بصفة عامة. إن التفتح في ما بينها يعني تقوية حسّ المشاركة وصوغه ايماناً عميقاً وعملاً مستمراً ساكناً، وتغليب المصلحة الكبرى على المصالح الصغرى، وتعبئة الجهود كافة لصد الأخطار المشتركة الخارجية والداخلية. ولا ريب في أن الصعاب القائمة في هذا السبيل، كاختلاف العقليات والنظم ونفوذ الأوضاع المفرقة ومطامع القوى الأجنبية، هي صعاب جسيمة لا يستهان بها، ولكن لا ريب كذلك في أنها لم تكن لتبدو بمثل هذه الجسامية والخطر لو أن قادة الشعوب العربية كانوا أقدر على التغلب على مطامعهم الخاصة وعلى اتخاذ التضامن الحقيقي غاية لهم وديدناً، ولو أنهم انصرفوا إلى هذه الغاية بالجهود البنائية الصامتة انصرفاً دؤوباً مستمراً.

أما التفتح على العالم - وهو ما نحتاج إليه أشد احتياج - فيتضمّن الاسراع في الإفادة من الخبرات الإنسانية التي كانت للحاق بركب الحضارة، مع الحرص على توجيه هذه الخبرات لخدمة أغراضنا والحوؤول دون استثمارها لنا في سبيل أغراضها ومصالحها. ولسنا ننكر أننا سائرون في هذا الطريق، ولكن سيرنا لا يزال متردداً، ولا تزال تفعل فينا مفاهيم سابقة وريب وشكوك واهتمامات مناقضة لمطالب العصر فتضيّق آفاقنا وتغلقتنا على ذاتنا وتمنعنا من تمييز مهابّ الرياح الحقيقية الجديدة، وتحول دون ذلك التفتح الخصب الذي تزهر به حياتنا وتثمر، وذلك الانطلاق الجريء الذي يضيء حاضرنا ويغنيه ويؤهلنا لمستقبل أغنى وأشدّ ضياءً.

٧ - ومن الواجبات المفروضة علينا في وضعنا الحاضر تنمية ثرواتنا الطبيعية وقدراتنا الانتاجية. فلقد رددنا، في خلال هذه الدراسة، القول في أهمية القدرة التقنية الانتاجية كمظهر من مظاهر الحضارة وعامل من عوامل تطورها، وأكدنا، بصفة خاصة، دورها الغالب في الحياة الحديثة. ولم نفعل هذا، على الرغم من وضوح هذا الدور، إلا عن إيمان

وطيد بضرورة ترسيخ هذه الحقيقة في أذهاننا واستثارة الجهود لتجسيدها في حياتنا. لقد تضخمت اليوم مطالب الحياة القومية: فثمة أجهزة الدفاع التي تففز تكاليفها وتتضاعف نفقاتها، وثمة واجبات الانماء التي تقتضي موارد متزايدة متكاثرة، وثمة متطلبات العدالة الاجتماعية في مكافحة الفقر والجهل والمرض، وكفالة المساواة في الفرص لجميع المواطنين وضمان حرمتهم وكرامتهم. وهذه المطالب وسواها تستدعي النفقات المتصاعدة التي تنوء بها الشعوب المتمكنة من القدرة التقنية الانتاجية، فكيف بالتالي لا تزال ضعيفة متخلفة في هذا المضمار؟

ومن هنا كان جرماً - أي جرم! - أن نترك مواردنا الطبيعية مهمة غير مستغلة، أو مستغلة استغلالاً زهيداً. فالأرض التي لا تزرع، والمياه التي تذهب ضياعاً، والثروات الدفينة التي لا تستخرج، أو تلك التي تستخرج لمصلحة سوانا. هذه كلها أدلة على عجزنا، وعوائق ونقائص يجب أن تكون في مقدمة ما يثير قلقنا ويقض علينا مضاجعنا. وإذا كان هذا الاهمال جرماً في حق الوطن، فأوخم منه عاقبة وأشد إيلاماً جرم تبديد الثروات في اتباع اللذات والشهوات، أو في السبل الاستهلاكية التي لا تضيف إلى قدرة الوطن الانتاجية. فلو أن موارد النفط التي تتدفق على البلدان العربية والتي تبلغ الآن ما ينوف على المليار والنصف من الدولارات سنوياً وستتصاعد في الأعوام المقبلة، لو أن هذه الموارد توجه، أو يوجه قسم وافٍ منها، لتنمية القدرة الانتاجية والذخيرة القومية، لاستطاعت الشعوب العربية أن تخطو خطى أبعد وأثبت في مكافحة التخلف واعداد العدة للقضاء عليه. ومما يجب أن يهيب بنا إلى الاستفادة من هذه الموارد إلى أقصى مدى ممكن انها لن تبقى لنا إلى الأبد، فإن زمنها محدود بحدود كمياتها من ناحية، وبامكانات بروز مصادر أخرى للطاقة - كالطاقة الدرية - من ناحية ثانية.

إن الشعوب العربية تهب اليوم، كما قلنا، لحماية نفسها من الأخطار الخارجية ولتحقيق العدالة الاجتماعية بين مواطنيها. وكل من هذين المطلبين يقتضي نفقات جسيمة. فإذا قصرنا نظرنا على العدالة الاجتماعية وحدها، وهي اليوم أمام كل عين وعلى كل شفة ولسان، وتبصرنا مقتضياتها، وجدنا أنها تتطلب قدرة انتاجية نامية وموارد مادية متزايدة، وانها إذا لم تركز إلى مثل هذا الأساس المتين أدت حتماً إلى إشاعة الفقر وإلى تخفيض مستوى العيش بدلاً من رفعه وتعزيزه. لم تعد قضية العدالة الاجتماعية خاضعة للنقاش في هذا العصر، ولكن الحقيقة التي لم تتضح بعد في الأذهان وضوحاً كافياً أو التي يغفل أو يتغافل عنها كثير من الداعين إلى هذه العدالة هي انها لا تدرك ولا تضمن بإثارة الآمال، أو بسن التشريعات لتوزيع الثروة وتوسيع الخدمات الاجتماعية فحسب، بل بتوفير الموارد التي تقتضيها والقدرات التي تكفل تحقيقها. ولا توفر هذه الموارد إلا إذا أصبح لشعاعات الانماء والانتاج مثل ما لشعاعات العدالة الاجتماعية من عمق أثر وسعة انتشار، وإلا إذا اندفع الافراد والجماعات في جو من الثقة والاطمئنان وبقناعة متسلطة على العقول والنفوس لتنمية فاعليتهم الانتاجية واستثمارها والعمل ليل نهار في التزريع والتصنيع والتعدين وفي تفجير سائر منابع الثروة الطبيعية القومية. فإذا لم يحصل هذا، تضررت أغراض العدالة الاجتماعية ذاتها

وتعثرت خطاها. ومن هنا كان من أهم احتياجاتنا أن يثور الحنين إلى الانتاج في نفوسنا، وأن يمتلك نواصي شعورنا وتفكيرنا، وأن يدفع قادتنا وجماهيرنا إلى الايمان ايماناً مكيناً بأن القدرة الانتاجية هي اليوم أهم عناصر القوة، وأعظم معين على التخلف، وانها الوسيلة التي لا يصح أن يضحى بها، بل التي يجب، بالعكس، أن تُصان أمنع صيانة وتُعزز أعظم تعزيز لحماية الذات، وللقيام بمطالب هذا العصر الفائقة وتكاليفه العسيرة.

٨ - على أن هذه القدرة الانتاجية، وإن كانت تتخذ شكل الثروة الطبيعية المستغلة والموارد المادية المتزايدة، تبقى، في باطنها وحقيقتها، قدرة إنسانية فاعلة. وهي لا تحصل لنا ما لم نعمل على تنمية ثروتنا البشرية. والثروة البشرية هنا هي الأيدي التي تصنع والعقول التي تفكر وتخطط وتنظم. وتنميتها تتضمن التدريب والتفويض والتعليم والتثقيف. إن الوفرة العددية لم تعد وحدها مصدر قوة ونفوذ، بل إنها تنقلب عبئاً ثقيلاً إذا لم تمثل سوى أجساد تطلب تغذية وعناية، ونفوس تنشدها حاجات متزايدة، وإذا لم تنم إمكانات هذه الأجساد والنفوس وتحقق قدراتها، فعلى الشعوب العربية أن تتساءل دوماً عن القدرات البشرية الفعلية الحاصلة لها، وعن الذخيرة التي تعدها منها. فكلما غزرت هذه الذخيرة وارتقى نوعها كانت شعوبنا أحسن استعداداً لمجابهة مقتضيات الحاضر والمستقبل. إن الشعوب جميعاً - ونحن منها - تبذل اليوم جهوداً جبارة للقضاء على الأمية ونشر التعليم ورفع مستواه العام. وفي هذا ما فيه من خير لأنه الخطوة الأولى والشرط الأدنى للتقدم في أي مجال أو مضمار. ولكن هذه الخطوة الأولى لم تعد كافية، وهذا الشرط الأدنى أصبح متصلاً بشروط أدق وأصعب. فعصرنا اليوم هو عصر البحث والاعتماد والتنظيم، والسباق القائم إنما هو، في جوهره، سباق بين العقول. والقاعدة المطلقة في الحياة الحديثة غدت، كما قال الفيلسوف هوايتهد: «إن الشعب الذي لا يقدر العقل المدرب حق قدره مقضي عليه حتماً»^(١). ولذا نجد الأمم الناهضة تتنافس في ما تعده من اخصائيين مهنيين وتقنيين ومن علماء باحثين نظريين، وفي ما تنشئه من معاهد وجامعات ومراكز بحوث وتجريات. ومعنى هذا أن بناء عقل الأمة وقدرتها يجب أن يتناول - في وقت واحد، وبجهود متقاربة متساندة - الأساس والذروة معاً، فيعمد، من جهة، إلى نشر التعليم العام، ويبدل من جهة أخرى، عناية فائقة بالمراتب العليا وبالاختصاصات الدقيقة ومؤهلات البحث والتحقيق والكشف والاختراع. فإذا قدرت الشعوب العربية هذه الحقيقة وجب أن تنظر في سياساتها وتدبيرها التعليمية لترى ما إذا كانت تحقق لها هذا الغرض الأخير وتضمن لها القدرات المطلوبة، أو تقف دون هذه الغاية، أو تذهب إلى تعطيلها وزيادة الأعباء القومية بإعداد جيل يحمل شهادات عالية وتباهى بها ولكنه يعجز عن القيام بمقتضيات البناء القومي في هذا العصر. ويخيل إلينا أن النظر في هذه السياسات والتدابير ومراقبتها وتطويرها يجب أن يستهدف ثلاثة مقتضيات مهمة لهذا البناء، هي: أولاً انهاء القدرة الانتاجية التي تحدّثنا عنها، وذلك بتنوع صنوف التعليم، وتعزيز التعليم المهني في مختلف المراحل، الابتدائية والثانوية والعالية، وتغليب ما كان منه انتاجياً (كالهندسة والزراعة) على غيره (كالحقوق والبرامج التي تستهدف التوظيف). وثانياً تفتيح العقول وتنظيمها وتمكينها من أساليب التفكير الشديدة الصرامة وترويضها على الاستقلال والمبادرة وتحمل التبعة، وعلى

إدراك كنه المشكلات وسلوك السبل الصحيحة لحلها، أي الارتفاع بالتعليم من مستوى التلقين إلى مستوى التربية والتثقيف وتنمية القدرة على التعلم والتثقف. وثالثاً العناية بالاختصاصات الدقيقة في شتى نواحي العلم، والحرص على تنمية ملكات البحث والاستقصاء والكشف والاختراع، كي نخرج من صفوفنا علماء وباحثاً يجارون سواهم في ميادين تقدم المعارف الإنسانية. على أن هذا كله يجب ألا يهمل العناية بالدراسات الإنسانية، الأدبية والفنية والاجتماعية، لأهميتها في صقل الأذهان وتصفية النفوس واغناء الشخصية، ولتهيئة المهويين مناً للابداع في هذه الحقول، ولتأهيلنا للتمييز القومي والعطاء الحضاري.

ولئن كان من المعيب الشائن - بل، كما قلنا، من قبيل الاجرام في حق الوطن - أن نهمل ثرواتنا الطبيعية ونقعد عن استغلال مواردها المادية، فليس أقل معابة وضرراً أن نتوانى في تنمية مواردها البشرية وتحقيق قابلياتها وتعزيز ذخيرتنا الفعلية منها. وهنا أيضاً نجد أن الشعوب العربية قد أخذت تنهض إلى هذه الحاجة بما تعمم من مدارس، وما نشيء من جامعات ومعاهد ومجالس بحوث، وبما تنظم من بعوث دراسية إلى الخارج. ولكن لا بُد من القول هنا أيضاً إن هذا النهوض لم يرتفع بعد إلى ذلك المستوى من الاقدام والعزم والنضحية الذي تتطلبه ضرورات هذه الأيام. وما الذي تتطلبه هذه الضرورات؟. . . إنه بناء «مجتمع علمي متحضر»، أي مجتمع تسري روح العلم والفضيلة في ثناياه، وتتجسد في عقليته وأنظمتها وفاعليته، وتمثل في نوع إدراكه ومشكلاته وكيفية معالجته لها. مجتمع متسلط على الطبيعة، متمكن من أسباب القدرة، منتظم في داخله، مسهم في العطاء الحضاري. وفي سبيل هذه الغاية لا بُد من المزيد المتزايد من العناية بمادتنا البشرية وتنمية مواهبها وتوفير عدتها منها: فهي في نهاية الأمر ثروتنا الحقيقية وعدتنا المضمونة، ومصدر أية عدة أو ثروة غيرها.

وانه لمن المؤسف حقاً ان جزءاً غير قليل من المواهب التي نتميز بها لا يبقى لنا بل يجد سبيله إلى مواطن أخرى، مع جسامه ما يكون قد كلفنا إعداده وشدة حاجتنا إليه، ذلك أن فريقاً من شبابنا الذين يذهبون إلى مواطن الاختصاص ويقضون فيها سنوات للتجهيز والتجهز، إما أنهم يقعون فيها، أو إذا عادوا إلى بلادهم لا يجدون مجالات وافية لنشاطاتهم أو أجواء تقدير وتشجيع، فلا يلبثون أن يتسربوا إلى الخارج وتحرم بلدانهم، في الحالين، إمكان الاستفادة من القدرات التي حصلوها. إننا لا ننكر انه لا بُد من بعض الخسارة في هذا المجال نظراً للاغراءات العديدة المتوفرة في عالمنا لأصحاب الكفاءات الصحيحة والاختصاصات الدقيقة، ولكن ينبغي أن تبذل أقصى الجهود لتخفيض هذه الخسارة إلى حدّها الأدنى وللاحتفاظ بمن يرغب فعلاً في وضع مؤهلاته في خدمة وطنه، ولحشد كل موهبة متيسرة وكل كفاءة قد هجرتنا، أو لا تزال لدينا، ولتعبئة قدراتنا أتم تعبئة للمعركة الهائلة التي نخوض غمارها. ولكي نقدم على بذل هذه الجهود، نحتاج إلى أن يتولد لدينا تقدير صحيح لأهمية المواهب والكفاءات والقدرات، فلا نبتهج بشيء ابتهاجنا باكتشاف أية منها وتحصيلها وحسن استخدامها، ولا نتألم لشيء تألمنا لإهمالها أو هدرها أو العجز عن الاستفادة منها. فأين نحن الآن من هذا كله؟

٩- تتمخض البلدان العربية - وغيرها من بلدان العالم، وبخاصة المتخلفة منها - بروح ثورية عنيفة تهب بالشعوب إلى أن تتخذ الثورة شعاراً لها وسبيلاً لحل مشكلاتها. ولامراء في المرحلة من الحياة الإنسانية. ولامراء كذلك في أن هذه العقلية قد حققت، وبخاصة في السنوات الأخيرة، مكاسب مرموقة في نواح شتى: في مكافحة الاستعمار والتخلص من نفوذه، وفي توجيه الأنظار والأفكار إلى علل التخلف والحث على مداواتها، وفي إثارة النقمة على النظم البالية وتقويضها، وفي بث الوعي الشعبي، وفي توسيع مفهوم التحرر الاقتصادي والاجتماعي إلى جانب التحرر السياسي، وفي التصدي لحاجات الجماهير، وفي التوكيد على التخطيط والتصنيع، وفي ايقاظ الشعور بضرورة العمل السريع والمعالجة الجذرية الشاملة في عصر لا يحتمل ابطاء ولا يرتضي الحلول المتفرقة السطحية.

هذه وسواها منجزات لا سبيل إلى انكارها. ولا سبيل كذلك إلى أن ننكر أن هذه العقلية الثورية هي التي يدعو إليها منطق حياة الشعوب كافة، والمتخلفة منها بوجه خاص، في هذه المرحلة من مراحل التاريخ. فالتطور العلمي المتسارع، وما يسهره من سبيل الاتصال والاعلام والدعاوة، وما أحدثه أو رافقه من تبدلات سياسية واجتماعية، قد أطلقت رياحاً ثورية تعصف بالعالم أجمع. والشعوب تشعر انه لا يمكنها أن تجاري الزمن وتتحرك من جمودها وتختصر المراحل وتضيق الفروق بينها وبين سواها، إلا إذا نهجت نهجاً ثورياً وتخلصت من القيود الخارجية والداخلية التي ترسفت فيها.

على ان هذه العقلية الثورية، الواجبة بحكم منطق التاريخ، الضرورية للاسراع في معالجة التخلف، لا تدرك الغرض المنشود إلا إذا وفيت ببعض شروط أساسية. من هذه الشروط أن تكون خالصة لغرضها، أصيلة في منطلقها ومرماها، أي ألا تتخذ ثورتها أداة لمصلحة أو وسيلة لحكم أو سبيلاً لسيادة، إذ إنها تؤدي عند ذلك إلى استبدال سيطرة بسيطة وتحكم بتحكم، وتغدو صراعاً فاضحاً من أجل التسلط والقهر، فتفرق القوى بدلاً من أن تجمعها، وتثير الأحقاد بدلاً من أن تزيلها، وتبّد الامكانيات والقابليات بدلاً من أن تدخرها وتنميها. ومن هذه الشروط أن تحسن الموازنة بين القدرات والأمان، فلا تثير الأمان إلى حيث تعجز القدرات عن تحقيقها، وان تدرك أن ثمة حدوداً لاختصار المراحل والقفز والتخطي، وان جدوى أية وسيلة من الوسائل توقّف في نهاية الأمر على جدارة الذين يدعون إليها أو يستخدمونها وعلى مدى تهيؤ الناس لها. وشرط آخر: هو أن تفسح في مجال النقد والمحاسبة بصيانة حرية الفكر والعقيدة، وأن توفق أن الحرية لا تتجزأ، وأنه لا يمكن إقامة بعض أركانها على أشلاء البعض الآخر. ومجمل القول إن الهبة الثورية التي نخترها في هذه الأيام، والروح الثورية التي تبث في مجتمعاتنا وتسري فيه، على ما جلبنا من مكاسب وما تتضمنان من امكانيات الخير، تطلان ناقصتين مضطربتين، بل قد تؤديان إلى مخاسر وشرور ومفاسد إذا مازجتهما الأهواء وداخلتها النزاع، ولم تكونا تجسيدا لعقلية ثورية خالصة أصيلة تستهدي العقل في ما تثور لهدمه أو بنائه، وتحاسب ذاتها أدق محاسبة، وتعترف بالحق وتخضع له، وتحترم القيم الإنسانية وتصونها وتعزز شأنها.

١٠ - ويقودنا هذا إلى القول إن العقلية الثورية الصحيحة هي التي تنبع من ثورية عقلية، أي هي التي تتخذ ثورية العقل مثلاً لها ودليلاً. إننا نعتبر العقل عادة مثال الهدوء والاستقرار، ولكنه، في حقيقة الواقع، فاعل ثوري، بل لعله أعظم الفواعل الثورية في الحياة الإنسانية وفي تاريخ الشعوب. إنه يثور على الخطأ والضلال وعلى الخداع والانخداع، فلا يرتضيها ولا يهدأ ويستقر إلا إذا أصاب الحقيقة ونعم بها، ولكن أُنْى له أن يهدأ ويستقر؟... فكل حقيقة تدرك تغري بسواها، وكل حجاب يمزق يكشف حُجُباً جديدة تستدعي النظر وتستثير الفكر والسعي. إن العقل يثور على الكسل والتواني والقعود، وعلى الخضوع للاهواء والاستسلام للميول والشهوات. ولم تقوَ ثورته ويزخر فعله خلال التاريخ إلا ببطء وتدرج. فقد مرت به أدوار ضعف قعد فيها وتحاذل وغللت عليه القناعة والاستكانة وكتبته المطامع والمفاسد، ولكن طبيعته كانت تدفعه إلى أن ينشط من خموده ويثور على ركوده، وأن يعود فيتابع سيرته الأولى، مستطلعاً مقتحماً، هادماً بانياً، مستكشفاً مكاسبه الماضية منطلقاً منها إلى مكاسب جديدة. ولسنا نعدو الصواب إذا قلنا إن التقدم العلمي الباهر الذي حققته الإنسانية في ماضيها والذي نعم به اليوم إنما هو نتاج هذه الثورية العقلية التي سرت خلال التاريخ، وفعلت - أي فعل! - في تطوير الشعوب وفي بناء الحضارة، وما هي اليوم تنطلق انطلاقتها العجيب الذي لا يقف عند حد أو يعتره أي فتور.

والعقل، بعد هذا، يثور لكرامة الإنسان إذ يدرك ما للشخصية الإنسانية من حرمة وقدسية وما لها من حقوق وما عليها من واجبات. فهو مصدر ثري للمبادئ التي أيدت هذه الحرمة وكرستها وأنتجت القوانين والأنظمة الرامية إلى صيانتها وتعزيز شأنها. وكل انطلاق في سبيل تحصيل حق من الحقوق الإنسانية قد سبقه انطلاق فكري نبه إليه ودعا إلى النضال من أجله وهباً العقول والنفوس لتقديره والسعي لاكتسابه. وكل ثورية لا تستند إلى قناعة فكرية خالصة وإلى مبادئ قد أثبت العقل صحتها وغرسها في صميم النفوس تبقى معرضة لأخطار الانحراف عن مقاصدها أو اضاعة مكاسبها. يضاف إلى هذا أن الثورية العقلية الأصيلة ليست ثورية علمية في سبيل الحقيقة فحسب، بل هي، في الوقت ذاته، ثورية أدبية في سبيل الخير، لأن العقل هو العامل الذي يقدر القيم قدرها الصحيح ويدرك تواصلها وتفاعلها، ولا يحن إلا إليها ولا يجد لنفسه نعيماً إلا بها.

على أن الثورية العقلية تختلف عن أية ثورية أخرى بصفات وميزات مستمدة من طبيعة العقل ذاته. فهي تبغي الحقيقة أولاً وتوقن أن أي كسب منها يفوق كل كسب آخر، وإن أي بناء يقام على غير أساسها لا بُدَّ من أن يعتره الوهن والفساد فيتخلخل وينهار، وإن أي انحراف عنها أو تغطية أو كبت لها لن ينجو مما يترتب عليه من عقاب. ومن هذه الميزات أنها تؤثر العمل الجاد الصامت على الضجة الصاخبة، والجهد المستمر على الهبة الفائرة، وما تني تهدم وتبني، وتقتحم وتخترق، وتتناهض وتناضل دون جلبة أو انقطاع. ومنها أيضاً أنها لا تستسلم للأهداف القريبة والمرايح الآنية، بل تمد نظرها إلى الآماد البعيدة وتعلق أملها على المكاسب الباقية.

هذه الثورة العقلية هي ، في نظرنا ، الضمانة الضابطة لأية ثورة أخرى والشرط اللازم لثباتها ونجاحها . وهي ، عندنا ، الحاجة التي تجتمع فيها حاجات الشعوب العربية في هذه المرحلة الحاسمة من حياتها وفي المعركة الحضارية الضارية التي تخوضها . ولو شئنا أن نلخص هذه الحاجات - ما ذكرنا منها وما لم نذكر - في حاجة واحدة ، لقلنا إنها : «العقلانية» . فلا ندحة لهذه الشعوب إذا أرادت النجاة والفوز في هذه المعركة التي هي مصدر المارك الأخرى ومحورها ، لا ندحة لها عن أن «تتعقلن» . فبالعقلانية تدرك أن مشكلتها الأولى هي التخلف الحضاري ، وبها تقدم على محاسبة ذاتها ، وتحنّ إلى التحضر ، وتؤمن بالحقيقة وبالعقل ، وتتطلع إلى المستقبل ، وتتفتح للخير من حيثما أتى ، وتولد قدراتها الانتاجية ، وتحقق امكاناتها البشرية ، وتضبط ثورتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وليطمئن من يخشى على شعوبنا العربية أن تفقد بهذا ثورتها . إن هذا هو سبيل الثورة الأصيلة .

وهو ، قبل أي شيء أو أي اعتبار آخر ، سبيل السلامة والنصر في المعركة الأم : في معركة الحضارة .

الثورة العربية أمام الماركسية(*)

مطاع صفدي

أولاً: المداخل ووضع المشكلة

لقد انبثقت الثورة العربية من شروط موضوعية خالصة، خضعت لها ظروف الشعب العربي، ضمن مستويات كثيرة من التحديات. بدأت من المقاومة الغريزية المادية للاحتلال، حتى بلغت مستوى الوعي الكلي لشروط الصراع بينها، وبين مختلف عقباتها الذاتية والخارجية. وراحت في هذا المستوى تنتقل إلى تنمية التحديات الجديدة بإرادتها، وهي تعي الاتجاه الذي سيحدد شكل المجتمع العربي المتحرر في المستقبل.

أي أن الثورة العربية ولدت من الممارسة. ونمت وتطورت خلال تجارب الممارسة. واكتشفت ذاتها كقوة جماهيرية، كاتجاه حضاري، كفكر ايدولوجي، من خلال منعطفات هذه الممارسة نفسها.

والممارسة بدأت بالطلائع، ثم راحت تدخلها الجماهير بالتدرج، إلى أن أصبح الوجود القومي البشري كله، في حالة استغراق بالفعل والانفعال. وأخذت أقدار العمل تقع بالتدرج أيضاً تحت أيدي هذه الجماهير، بالرغم من النكسات والارتدادات، التي كانت في كل مرة تكشف عن مقاومات شعبية وطلائعية، تنقلب هي نفسها إلى مبادرات في حقول مفتوحة جديدة.

على أنه ينبغي أن نفهم هذه الممارسة من خلال شكلها الجدلي المعقد. فالممارسة (Praxis)، المنحوتة عن المصطلح اليوناني القديم، لا تعني عملية المحاولة والخطأ ضمن دائرة المنبهات وردود الفعل في سبيل إنجاح الموقف الذي يحدد سلوك الكائن.

(*) نشر في: الآداب، السنة ١٢، العدد ١٠ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤)، ص ٢ - ٤ و ٦٥ - ٦٦ والعدد ١١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٤)، ص ٦ - ٧ و ٦٩ - ٧٠.

فهذا هو المفهوم الميكانيكي للممارسة، والذي يمكن أن ينطبق على ساحة ضيقة من ساحات السلوك الحيواني والبشري في درجاته الأولى. أما عندما تجري المحاولة والخطأ في ظل الفكر، وتشترك في هذه العملية طلائع أمة كاملة، فإن العوامل التي تدخل في تركيبها، تصبح أعقد من ثنائية المنبه ورد الفعل، وتتحول فعلاً إلى جماعية بين أطراف جدلية.

وكل جماعية تنحو منحى تركيبياً من عواملها الجدلية الداخلية نفسها، وكل تركيب بالتالي يكشف عن اتجاه للحركة. وخلال هذا (الاتجاه) التركيبي، تنمو فعالية الفكر. ولكن هذا النمو سيظل ملاصقاً لنمو الجماعية كلها، يتبادل التأثير معها دون أي فاصل ذاتي - موضوعي، أو فكري - واقعي.

فالفكر والعمل ضمن الجماعية الجدلية، لا يتحاوران، لأنها في الأساس غير منفصلين لكي يلتقيا عبر حوار ما. ولعل المنهج الجدلي يرجع إليه فضل الغناء أكبر تجريدين حكماً التفكير والسلوك الإنسانيين عصوراً طويلة. انهما: الفكر والمادة.

فليس هناك في الأساس فكر بمعزل عن مادة، أو مادة بمعزل عن فكر. وإنما المعطى الأصلي هو هذه الجماعية (Totalité)، التي لا يمكن فصل أحد القطبين فيها إلا بتجريد ذهني خالص.

ولنعد، بعد هذا الاستطراد الاضطراري، لنقول ان الممارسة هي سلسلة من الجماعيات، تتصافر فيها مختلف عوامل الواقع نفسه لتبني تركيبات متصاعدة، تكشف عن اتجاه ما.

والممارسة الثورية العربية، من خلال مختلف جماعياتها مع إمكاناتها وعقباتها، كانت تتجه بالتدرج، وبصورة محتومة نحو الوعي الجدلي للواقع الثوري، الذي يقابله استغراق الجماهير كلها في حركة التاريخ. بمعنى أنه كلما وحدث الظروف الموضوعية للصراع بين القوى الجماهيرية، وبين حركة التاريخ، نما بالمقابل ذلك الوعي الجدلي للواقع الثوري.

وعلى هذا الأساس، فإن الثورة العربية إذا كانت بدأت ممارستها مع بعض الطلائع الثورية، وبفكر تنبؤي استقبالي، فإنها انتهت إلى الممارسة الجماعية، وبفكر جدلي يسع شمول الواقع وعمقه، ويحدد مكان الثورة من مواقع الظروف الموضوعية نفسها، ويصلها بأداتها الطبيعية، التي هي الجماهير الواعية لمثلها الأعلى من خلال مصالحها المادية اليومية. وهكذا وجدت الثورة العربية نفسها في أقصى الموقع اليساري، في معاركها السياسية المتوالية.

ومن خلال صراع الاستعمار وقوى التخلف والجمود، تكشف أمام الثورة العربية وسائل الحلول الجذرية، فاستطاعت أن تحدد مركزها بسرعة، من النضال العالمي الجذري، كثورة إنسانية اشتراكية، قبل أن تعي هذا المركز ايدولوجياً.

فمن القومية العربية، بالمضمون التنبؤي السحري والاستقبالي، إلى القومية العربية بالمضمون الاشتراكي المعادي لقوى اليمين العالمية في محصلتها النهائية، إلى الاستعمار القديم

والجديد، تمت رحلة شاقّة خلال الوقائع السياسية الجذرية، وبأقل حد من الفكر الايديولوجي .

وإذ استطاعت القومية العربية باعتبارها قومية بروليتارية، أن تثبت وجهها التقدمي الإنساني، فإنها تحاول، على صعيد الفكر، أن تحدد موقعها أيضاً وسط تيارات النظريات الجدلية .

وتلقى الماركسية بصورة خاصة الاهتمام الأكبر من قبل النظريين العرب، في هذه المرحلة الخصبية، المليئة بالانفتاحات المخلصة على مصادر الفكر العلمي الاجتماعي، المؤسس للنظريات الثورية .

وإذا كان تطور الثورة العربية كمواقف وحلول سياسية، قد وصل بها إلى هذا الحوار المنتج مع معسكرات الاشتراكية في العالم، وجعل منها إحدى طلائع ثورة العالم الثالث، المصطلح عليه باسم الدول النامية، ووضعها أمام طرق جديدة في التحويل الاشتراكي لمجتمعات عربية جديدة، تجاوزت مرحلة التحرر السياسي إلى البناء الاجتماعي الداخلي . . . إذا كان كل ذلك قد حدث على مستوى الوقائع والأحداث، فإن «موجة» عارمة تجتاح المثقفين العرب نحو الماركسية، باعتبارها هي المصدر الوحيد للفكر العلمي في الثورة .

ومثل أية «موجة جديدة» فإن موجة الماركسية «العربية» إذا كانت بدأت بفرض نفسها على مثقفين ونظريين ثوريين، من أحزاب وتيارات سياسية قديمة وجديدة مختلفة، فإنها تستحق مواجهة «موضوعية» هي الأخرى، لما قد تحمله في طياتها من بذور لتيارات أصيلة وأخرى مزيفة، ولما قد تشف عنه من نوايا طيبة وأخرى سيئة، ولما قد يعترها، أخيراً، ككل «مودة» جديدة، من حذلقات واستعارات سطحية، وانحرافات تأخذ المظهر الايديولوجي، بينما هي في الأصل لا تخرج عن مستوى ردود الفعل وتغطية العقد الشخصية والحزبية المزمّنة .

فبدلاً من أن نجد أنفسنا وسط الدوامة، التي لا تلبث أن تتحول إليها موجة الماركسية «العربية»، وتجمدنا ضمن اعتبارات نظرية جديدة، يضرب حولها التابو السياسي تحريمه المعهود، فيمنع أية مناقشة أو محاولة للفهم الحقيقي، باعتبار أن المكتسبات «النظرية» قد أصبحت شعارات جماهيرية، وبالتالي فهي مقدسة محرمة، لا يجوز النيل منها لا من قريب ولا من بعيد .

بدلاً من أن نبلغ هذه المرحلة قريباً - ونحن بالغوها حتماً - وقبل أن تسد علينا المختصرات السياسية طريق التحليل، والوعي المجرد عن النوازع والعقد، فقد نستطيع أن نعالج بهدوء أخطر منعطف وصلت إليه ايديولوجية الثورة العربية .

ولا بد لنا أولاً من أن نقشع ضباب الظروف النفسية، المحيطة بهذه الموجة الجديدة للماركسية العربية .

فنعول مبدئياً، يجب أن نحذر من أن نكون ضحية التشنج الذي يصاحب عادة فترة انتقال، مليئة بأدوات التصفية، تصفية مرحلة كاملة من الفكر والعمل والنتائج في حقل الثورة العربية.

كما ينبغي ثانياً أن نحذر من المزايدة، في مجال الادعاءات الماركسية. فإذا كنا اليوم على أبواب تجربة اشتراكية أصيلة في كل من الجمهورية العربية المتحدة والجزائر، وتجربة اشتراكية في طريقها إلى التحقق، في العراق، وكانت هذه التجارب الثلاث تقترب في حدود مختلفة من أسس الاشتراكية العلمية، فليس معنى هذا أن يرخي بعض النظريين العرب العنان لخيالهم، ويسبقوا التجربة وحدودها، للانغلاق ضمن حرفية أو لفظية ماركسية هجرها أصحابها أنفسهم.

وكذلك فإن هناك محذوراً ثالثاً، ينشأ عن اختصار الماركسية نفسها في بعض رموز، لا تلبث أن تتحول إلى كليشاهات، تطبق تطبيقاً ألياً على قضايا عربية شديدة التعقيد.

ولا شك أن السبب الوحيد الذي تتولد عنه مختلف هذه المحاذير وغيرها، ويجعل الانفتاح على علم الثورة في الماركسية وغيرها، يغرق في بحران «الموجة الجديدة» وما فيها من حذقة وغرور، هو سبب ذو شقين:

أولهما، انعدام ذلك الاحساس بتطورات الواقع العربي وظروفه المختلفة. وثانيهما، هو الفقر النظري من الماركسية كمتون ومراجع وتراث، ومن غيرها من الفلسفات التاريخية والاجتماعية والميتافيزيقية، والاكفاء بالشائع والمتواتر عن الماركسية وكل مذهب آخر.

ولعل أغرب ظواهر هذه الموجة الجديدة، والتي تدل أيما دلالة على انعدام الحس بتطورات الواقع العربي من جهة، والفقر بالثقافة الايديولوجية من جهة أخرى، الظاهرة التالية:

فبعد أن استطاعت القومية العربية بمنطلقاتها الفكرية الأولى، وأدواتها الثورية المعهودة، أن تحقق ذروات حقيقية في تجربتها الثورية الخاصة، يحاول (البعض) أن يحشرها حشراً تحت عنوان اصطلاحي، ليفسرها بمختصراته الايديولوجية، وهي الماركسية. وبدلاً من أن ننظر إلى انتصارات تجربة القومية العربية، ونتخذها دليلاً على صحة طريقها الخاص إلى الاشتراكية، فإن هذا (البعض) يعكس الآية تماماً، ويجد أن هذه الانتصارات لا تعللها إلا نظرية أخرى، تعجز دونها نظرية القومية العربية.

* * *

ومهما يكن من أمر، فإن المنعطف الجديد الذي تطل منه الثورة العربية على الماركسية، هو نفسه ما يحتاج إلى التدقيق والتوعية، كي لا يمر عبر طقوس عدم التصريح، مع الاعتماد الكلي على التلميح والإشارة.

فلماذا أولاً هذا الانعطاف نحو الماركسية، وما حاجة الثورة العربية إليها، كفلسفة متكاملة، بشقيها النظري والتطبيقي، أم بواحد منها فقط؟

ثم أية ماركسية تقصدها الثورية العربية، أو يقصدها الماركسيون العرب؟

وهل يستطيع هؤلاء أن يحددوا موقفهم الفكري بمجرد الادعاء بالماركسية؟

لقد أصبح واضحاً لكل مثقف علي وجه الأرض، أن الماركسية هي ماركسيات. أو بالأحرى أن الماركسية أصبحت تراثاً فكرياً متشعب المصادر والنظريات. وكما أن هذا التراث يغتني يوماً بعد يوم بآراء وتفسيرات متجددة على صعيد الجدل الفكري، فإن التجارب الاشتراكية على صعيد التطبيق، تتنوع وتتعدد، حتى يمكن أن تقوم بينها صراعات عملية هي الأخرى، كما نشهد اليوم نماذج من هذه الصراعات بين الأنظمة الشيوعية ذاتها.

فالتوجه إلى الفكر الماركسي، وتحليله واستيعاب تياراته اعتباراً من متونه التقليدية عند ماركس وانغلز، إلى هذا الرهط الكبير من الفلاسفة والنظرين الماركسيين في الغرب والشرق معاً اليوم، ان هذا التوجه يتطلب في الواقع تخصصاً فكرياً، وجهداً إرادياً كبيراً، قد لا يصبر عليه كثيرون من المثقفين العرب الذين يلهثون وراء اللافتات السياسية، أكثر مما يستفهم البحث والتحليل والاستيعاب المسؤول. وكذلك فإن هناك جهداً آخر، هو متابعة التجارب الاشتراكية في العالم من حولنا، وما تتضمنه هذه التجارب من (وجهات نظر) قد ينهض بعضها إلى مستوى النظريات الجديدة، المعدلة لمتون أساسية في الماركسية التقليدية.

فالاستيعاب العلمي المخلص للنظريات، والفهم التحليلي الواقعي لخصائص التجارب التطبيقية للماركسية وفروعها، هما جهدان أساسيان يتضمنان جهداً ثالثاً، وربما هو الأهم. إنه المقارنة الواعية، ضمن منهج جدلي متماسك، بين حصيلة هذين الجهدين وبين معطيات الثورة العربية، كوقائع وكاتجاهات نظرية، بحيث نفتح أمام الثورة العربية طريقاً للوضوح الكامل، لا أن نزيد الغموض، ونضاعف عوامل التشويش من حولها، بالادعاءات المتناقضة.

دون أن ننسى أن طابع النمو الأساسي في الثورة العربية هو الممارسة أولاً. فمن خلال الممارسة هذه لا بد أن تتوفر شروط الانفتاح على الماركسية.

ولا بد أيضاً من هذه الملاحظة التالية: وهي ان حاجة الممارسة لا تعني أبداً اشباع غرور فكري باسم النظرية الايديولوجية. ولكن المهات العملية الكبرى التي تحملها هذه الثورة، هي التي تجعل كل مواجهة مع النظريات الأخرى، عملاً في غاية الحساسية والمسؤولية. لأن المشكلة ليست أن نحمل أفكاراً، ولكن أن نخطط مسالك للنضال. وأي مسلك نضالي يقام على خطأ ناجم عن ادعاء ناقص، أو تهور غبي، فإنه يتحول في حقل التطبيق إلى جريمة قومية كبرى.

* * *

وإذا حاولنا الآن أن نرد على السؤال الأول: لماذا هذا التوجه إلى الماركسية، فإننا نستطيع أن نرى بوضوح، إذا ما أبعدنا طبعاً الحاجات المصطنعة التي سبق الحديث عن نماذج

منها، نرى أن اللحظة التاريخية التي وصلت إليها جماعات الثورة العربية، قد وضعتها أمام تساؤلات جذرية، تتطلب كلها انفتاحاً نحو التأسيس العلمي .

بعد أن أفادت مرحلة التأسيس الوجداني، في تفجير طاقات جماهيرية من الحماس والانفعال المناضل، وقطعت الثورة العربية بهذا الزاد الأولي الخصب، أشق خطوات تثبيت الذات، وشق طريق العمل المنظم، فإن شروع الثورة في البناء الإيجابي متداخلاً مع مستويات مختلفة من النضال السليبي المعقد قد جعلها تطالب ذاتها بالتأسيس الموضوعي .

هذا التأسيس لن يكون إلا في انفتاح شامل رحب على العلم ذاته . ومن العلم، تبدو الماركسية في مركز هام من حيث توضيح المشاكل الثلاث الرئيسية: المسألة الميتافيزيقية، المسألة الإنسانية، المسألة الاجتماعية .

وبما أن الثورة العربية قد طرحت نفسها منذ البدء باعتبارها ممارسة، فإن الماركسية هي أهم أيديولوجية للممارسة، وقفت في وجه الممارسات الثبوتية التقليدية في المجتمع الغربي .

وكذلك، بما أن الثورة العربية تقترح صورة معينة عن التغيير، وقد أمسكت بقيادة هذا التغيير، فإن الماركسية تقدم جملة الحلول الكبرى للتغيير الثوري، شرط أن تقوم معادلة التحليل بين مضمون التغيير وبين صورته، أو بالأحرى شرط إيجاد التلازم بين خصوصية التجربة العربية، وبين شمول الاطارات النظرية في الماركسية .

ومن ناحية أخرى، فإن الثورة العربية تأتي في مقدمات ثوريات العالم الثالث في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية . وهذا المركز الطلائعي يحتم عليها ألا تكون غريبة عن أخطر مناخ أيديولوجي تتنافس خلاله كل ثورة ذات مضمون اشتراكي تحرري .

وإذا كانت مراحل الانغلاق ضد أية نوعية علمية تقوم على التحليل، قد تجاوزتها القومية العربية، بعد أن استطاعت أن تنتصر على عقد التأسيس الوجداني، وطقوسه وغيبياته، فإن مرحلة بناء (العقيدة) على الفهم لا على التسليم، على التحليل، لا على الايمان وحده، على القناعة الموضوعية، لا على أي شكل من أشكال الانتفاء الطفولي أو العشائري أو الغيبي، فإن التطلع إلى التأسيس الموضوعي، يتطلب استيعاب علوم كثيرة في الاقتصاد والاجتماع والسياسة، إلى جانب هذا التطلع إلى التوحيد الأيديولوجي الأعلى، كما يظهر في المدارس الماركسية المختلفة .

فالقومية العربية التي تجاوزت سن الرشد، واستطاعت أن تنهض بين الثورات المعاصرة، كطريق أصيل للتحرر السياسي والاجتماعي، والمساهمة في الصراع الإنساني ضد الظلم، هذه القومية العربية يمكنها أن تحترق غابة الأيديولوجيات، وتكتشف لنفسها، حسب ثوابتها الخاصة، كل ما يفيدها في تغذية فكرها وتوضيح طريقها أكثر فأكثر .

وبالرغم من عامل النضج الفكري والزمني والتجريبي، الذي تمثله الماركسية، فإن حوار القومية العربية معها، هو صورة جديدة عن التشابك الجدلي، بين المعطيات الثورية، في عصر تاريخي متجانس واحد، يجيم على العالم اليوم .

ولعل أهم خط لهذا التشابك الجدلي بين المعطيات الثورية في العالم، هو الخط الذي يبين هوية الصراع القومي العربي والاشتراكي، من زاوية عالمية. فالقومية العربية تنهض بين الثورات الأخرى، كأوضح نموذج عن التغيير الهام الذي تحولت بموجبه قضية الصراع ضد الرأسمالية.

إن هذا التحول هو الذي يبين كيف أن الصراع الطبقي في أمة رأسمالية متقدمة لم يعد يكفي ليحسم مسألة التحول الاشتراكي المحتوم.

وإن الانفجار الداخلي للمجتمع الرأسمالي، سوف يبقى معطلاً مؤقتاً إلى أمد بعيد، ما دامت البروليتاريا في هذا المجتمع، تؤلف هي نفسها طبقة مستغلة، وجزءاً من المجتمع المستغل ككل بالنسبة إلى المجتمعات النامية الأخرى. وهذا ما يجعل استراتيجية المعركة بين الرأسمالية والبروليتاريا، تتحول من النطاق الاجتماعي الداخلي، إلى صراع (قومي) بين دول استعمارية وشعوب جديدة ناهضة.

إن التطوير الذي خضعت له الأنظمة الرأسمالية في أوطانها الأصلية، وأوجد ما يسمى بالرأسمالية الجديدة، قد اعتمد كله بالمقابل على ما يسمى بالاستعمار الجديد.

وهكذا انتقلت المعركة الطبقة داخل المجتمع الواحد، إلى صراع عالمي بين قوميات رأسمالية استعمارية، وقوميات شعبية مناضلة، يمكن وصفها بأنها (قوميات بروليتارية)^(١).

وبدلاً من أن يقوم اتحاد البروليتاريا العالمية، متجاوزة أنظمتها الرأسمالية في مجتمعاتها، فإن الاتحاد يتحقق اليوم بالتدرج، بين القوميات البروليتارية الجديدة، كما في منظمة الوحدة الأفريقية، ومؤتمرات دول عدم الانحياز، وغيرها من وسائل التقارب بين الدول النامية المتحررة من الاستعمار القديم، والمناضلة ضد الاستعمار الجديد. وهكذا فإن مصير البروليتاريا الاجتماعية، بالمعنى الماركسي، أصبح مرتبطاً بمصير نضال القوميات البروليتارية، عبر العالم كله.

وليس من شك في أن هذا التحول الجذري في صورة النضال التحرري ومضمونه، هو أهم ما يحدد خصائص القوميات البروليتارية، ومنها القومية العربية. وهو بالمقابل التطور الجديد الذي طرأ على الفكر الماركسي، بعيداً إلى حد ما عن متونه التقليدية، وأصبح مدار التحليل اليوم.

هذا إلى جانب كون أن التناقض بين الأنظمة المتقدمة، رأسمالية كانت أو اشتراكية، وبين الأنظمة المتخلفة في الدول النامية الجديدة، هو وجه آخر من وجوه الصراع القومي البروليتاري. فإن وحدة العقيدة الماركسية بين روسيا والصين الشعبية، لم تمنع من عصف

(١) في كتاب مصير الايديولوجيات الثورية للكاتب، عرض نظري وتطبيقي مفصل لنظرية القومية البروليتارية.

التناقضات بين فروق الأنظمة الاقتصادية والسياسية بينهما، حتى عكست هذه التناقضات صراعاً ايديولوجياً في قلب النظرية نفسها.

ومن ناحية تفصيلية أخرى، فإن دور البورجوازية في القوميات البروليتارية، يختلف جذرياً عن وضع البورجوازية الغربية اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وتاريخياً.

هذه الفروق كلها تستقي من مصدر واحد، هو أن البورجوازية في القومية البروليتارية هي استقالة طبيعية للاستعمار الجديد، ولذلك فإنها غير قادرة على تحريك نضال طبقي داخلي متميز عن النضال القومي البروليتاري الشامل ضد الاستعمار الجديد. كما أن نظرية (السلوب الإنسانية) في الماركسية (Alienations humaines) التي تحدد هوية البروليتاريا في المجتمعات المتقدمة، تعاني اختلافات جذرية عنها في طبيعة السلوب الإنسانية في القوميات البروليتارية. وبالتالي فإن أشكال الصراع وأدواته وحلوله الثورية، كلها تأخذ أيضاً انعكاساتها من الاختلاف، ولا بد من توضيحها.

* * *

هذا على الصعيد التجسيمي لواقع الصراع البروليتاري العالمي. وأما على صعيد اللدنيات والجذور الفكرية، فإن للقومية العربية البروليتارية حدوداً أولية، نمت من خلال الممارسة، يمكنها أن تتواجه مع معطيات ماركسية أساسية، لتتضح الفروق واللقاءات.

وكل ذلك يتطلب جهداً، نظرياً خالصاً في إعادة قراءة الماركسية وتياراتها الأساسية، بدءاً من المفاصل العامة. وخلال هذه الرحلة الفكرية لا بد من التقييم والتحليل والنقد داخل البناء الماركسي ذاته.

ثانياً: مشكلة السلوب الإنسانية

إن الماركسية، مهما حاولت أن تدعي التصاقها بالواقع الموضوعي، فهي أولاً نزعة إنسانية، ومن أضخم النزعات الإنسانية (Humanismes) المعروفة في تاريخ الفكر.

وهذا المعنى، فهي تنطلق من الواقع أولاً، لا من أجل الاقرار به، ولكن من أجل ادانته. والإدانة لا تحصل إلا بالنسبة إلى القيمة. إن ماركس يدين الواقع الاجتماعي البورجوازي، باسم شيء ما يرتفع فوقه. وهذا (الشيء) هو نفسه بنية فوقية محتومة لبنية سفلية، لا بد أن يتغير نحوها هذا الواقع.

إن الإدانة لا تأتي إلا من مقارنة. والمقارنة تعني رفض شيء باسم شيء آخر. إن الشيء الآخر، غير موجود بعد. ومن هنا تصبح القضية التي يشتغل عليها الفيلسوف قضية مرجوة أكثر منها متحققة. والفرق بين ماركس، صاحب الاشتراكية العلمية (وحدها)، وبين غيره من الاشتراكيين السابقين (الطوبائيين)، أن الأوائل أدانوا مجتمع اللامساواة والاستغلال باسم الأخلاق، باسم القيم، باسم ما يجب أن يكون. بينما أدان ماركس الحاضر المتمزق

باسم ما سوف يصير إليه حتماً. أي أن البنية الفوقية الأخلاقية تحولت عنده إلى بنية استقبالية. انها مؤجلة، ولكن لا بد أن تتحقق. في حين أن الاشتراكيين الطوبائيين لم ينتقدوا) الواقع، ولكنهم رفعوا فوقه وجوداً آخر، وجوداً راهناً حاضراً، هو الآخر، ولكنه من مستوى غير واقعي أي خيالي. إذ لا يمكن أن يوجد واقعان معاً. ولكن يمكن أن يتحرك واقع حالي راهن، إلى واقع آخر مستقبل، وصائر إليه (حتماً) الواقع السابق.

ان الاشتراكيين الأوائل طوبائيون لأنهم دعوا إلى المساواة، باسم الأخلاق. ولكن ماركس اشتراكي واقعي، لأنه مثلما أثبت وضع الانسلاخ الإنساني الحالي، فإنه أثبت حتمية السير الديالكتيكي التاريخي، نحو الغائه.

ولذلك اعتبر ماركس فيلسوفاً تقدماً. وجاء موقفه هذا من الفلسفة الألمانية النقدية اعتباراً من «كانط» و«هيغل»، عند المحصلة الثورية الاجتماعية، لكل التراث النقدي النظري والمثالي الذي أحدثته ثورة «كانط» الكوبرنيكية.

وذلك لأن ماركس انتقد (الأوضاع)، في حين أن «كانط» انتقد مواقع الأفكار بالنسبة إلى الأشياء، أو العقل بالنسبة إلى العالم. وفي حين أن «هيغل» اكتشف تبادل الأثار بين الأطراف، ذلك التبادل الذي يغير من سكونية كل طرف بالنسبة إلى الطرف الآخر. ومع ذلك، فإن التقاليد المثالية، التي شرعها «كانط»، أخذت بلعبة المجردات، وأفقدت حركية التاريخ، تاريخ الأشياء والبشر معاً.

ان «كانط» الذي اكتشف موقع الإنسان بالنسبة إلى الكون، من خلال (نظرية المعرفة) حاول أن يقيم استقلال (العقل)، لا برفعه (فوق) العالم، كما فعلت الفلسفات الوسيطة، ولكنه أعطى للعقل القدرة على إنشاء معارفه من مادة العالم نفسه، ومن طريق الحواس، لا من طريق الالهامات أو الكشوف الماورائية، وبذلك منح العقل ميزة أعلى من ميزة العالم، من قيمة استقلاله ذاك نفسه.

يقول هيغل، في كتابه الموسوعة (ملاحظة رقم ٦٠): «إن التأثير الرئيسي الذي حصلته الفلسفة الكانتية، هو أنها كشفت هذه الجوانب المطلقة، التي بالرغم من أنها لا تستطيع أن تتطور من تلقاء ذاتها، بسبب تجريدتها، ولا أن تنتج تحديداً أو معارف أو قوانين أخلاقية، فإنها تتمتع بصورة مطلقة عن السباح لأي عامل في التأثير بها، له علاقة ما بالبرانية. فإن مبدأ استقلال العقل، القائم على الاكتفاء الذاتي المطلق، ينبغي منذ الآن أن نحفظ به، على أنه المبدأ العام للفلسفة».

وبذلك، فإن هيغل سوف يبحث عما يمكن أن يخلق الحركة داخل هذه (الجوانب) نفسها، أي أن العقل، من خلال تطوراتها الذاتية، سوف يكشف عن تناقضات حية داخل المطلق. ومن هذه التناقضات، سوف يولد (الجدل المثالي) عند هيغل. وهو جدل يهتم أولاً، بصراع المفاهيم فيما بينها، أكثر مما يهتم بانعكاساتها على الواقع. وعلى الرغم من أن المفاهيم هي أصل الأحداث أو الوقائع، عند هيغل، إلا أن هيغل حتى في نقده مراحل تطور التاريخ والمجتمعات الإنسانية، قد عني بما حققه العقل في ميدان احتيازه على وعي ذاته، بما ينتجه

هذا الوعي، أكثر مما عني ببنية الصراعات الاجتماعية، التي تتحمل وحدها مسؤولية تغيير التاريخ.

وقد علّل «روجيه غارودي»، ذلك الفارق بين ثورة كانط الأخلاقية، وبين الثورة الفرنسية البرجوازية، بالرجوع إلى وضع البرجوازية الألمانية، التي لم يكن نموها قد حصل بعد درجة شعورها بذاتها ضد الأرستقراطية البروسية آنذاك، بينما كان فكر «جان جاك روسو» الداعي إلى الحرية الإنسانية المباشرة، وبين الحرية التي دعا إليها كانط، هو الفرق بين «النية الطيبة» التي ربط كانط بها فعل الواجب المطلق، وبين التحقيق العملي المباشر الذي تحولت إليه أفكار «روسو» الليبرالية من طريق ثورة الشعب الفرنسي.

يقول هيغو «لقد أسس روسو المطلق على الحرية، بينما أقام كانط المبدأ نفسه، ولكن نظرياً أكثر. في فرنسا، تتحول الفكرة مباشرة إلى عمل. والناس ينتقلون سراعاً إلى ما هو راهن. فلإن التعصب للحرية بين أيدي الشعب يصبح شيئاً رهيباً. بينما قد يثير هذا المبدأ نفسه في ألمانيا انتباه الوعي. . ان الفرنسيين يقولون: ان الرأس قريب من القبة. . ولكن الرأس الألماني يفضل أن يترك قبعته في مكانها، ثم ينشط هو من الداخل»^(٢). وليس من شك في أن تأخر الوضع الاقتصادي والاجتماعي، بالنسبة إلى نظيره في فرنسا، آنذاك، وكما يقول غارودي هو الذي لم يساعد بعد على انضاج ثورة بورجوازية (ديمقراطية) ضد الاقطاعية والأرستقراطية الملكية.

ويشرح هذا الوضع ماركس نفسه قائلاً: «ان حالة ألمانيا، في نهاية القرن الأخير (الثامن عشر) انعكست كلياً في كتاب نقد العقل العملي لكانط». وهو يعني بذلك أن الثورة لدى المثقفين المثاليين آنذاك، لم تتجاوز حدود التمنيات الأخلاقية، أي الطوبائية. فالفرق بين ماركس وبين المثاليين والاشتراكيين الطوبائيين السابقين، هو أن موقفه النقدي كان يقرر مسيرة المرحلة التاريخية الحاضرة، نحو المرحلة التاريخية القادمة، التي سوف تنتصر على السلوب الإنسانية كلها. بينما كان موقفهم النقدي يقوم على الأمر، لا على التقرير. انهم يدينون الواقع بما يجب أن يكون فوقه. وبذلك فقد كان نقدهم تجريدياً، خارج الزمن. في حين أن اللحظة النقدية التي شغلها الفكر الماركسي، هي من قلب الصيرورة التاريخية نفسها، لأنها جزء من وعي السلوب وهي في طريقها نحو تجاوز ذاتها، في المستقبل، أي داخل التاريخ والتطور نفسه.

غير أن ماركس، الفيلسوف النقدي، كما يؤكد «جان - ايف كالفيز»^(٣)، قد تابع في الواقع خط هيغل النقدي نفسه، في نقده المثالية السابقة عليه (كانط، فيخته، شللينغ)، والرومانسية، الصاعدة إلى أوجها في ذلك العصر. ولكن ماركس لا يلبث حتى يوجه نقده لأستاذة نفسه، هيغل، عندما انتهى هذا إلى نوع من الوثوقية الجديدة. ان المعرفة المطلقة التي أنتجت (الدولة) و(الفكر) و(الدين)، في هذا الكمال والتطابق الكامل بين الذات والموضوع، هي الذروة في الفكر الانسلابي الذي وصلت إليه البنية الفوقية، للوضع الطبقي في ألمانيا آنذاك.

Hugo, *Histoire de la philo.*, tome III.

(٢)

La Pensée de Karl Marx, pp. 47 - 53.

(٣)

ولذلك كان ماركس يرى في الفلسفة الهيجلية آخر حصن تحتفي وراءه الايديولوجية الألمانية، من أجل الابقاء على السلوب الاجتماعية. ولسوف يظل ماركس يتابع تطور الفكر البورجوازي، بالنظر إلى الوثوقية الهيجلية، على أنها هي التعبير الأكمل عنه.

لقد ابتدأ هيغل فيلسوفاً ثورياً، ولكنه انتهى فيلسوفاً محافظاً. وذلك لأنه بقي أسير المثالية الذاتية. وبذلك عبر عن تقاليد الايديولوجية الجرمانية، المرتبطة بالنظام الاجتماعي، القائم على عودة الاقطاع إلى بروسيا، بعد اندحار نابليون، وانسحاب آثار الثورة الفرنسية وراءه.

ومع ذلك فإن هناك ارتباطاً وثيقاً بين نقدية كانط، أستاذ هيغل، وبين نقدية ماركس، وإن كانت كل منهما تقف على طرفي نقيض. فهناك «ثورتان كوبرنيكيتان». فلقد ذكر «ماسكولد» في كتابه الشيوعية ان كانط قد عمل على قلب الوضع التقليدي للمشكلات الفلسفية. فقد وضع شروط كل معرفة في الفكر، بدلاً من الموضوع، بحيث وجد اطارات ضرورية، تقوم في الفكر، وهي شرط لكل معرفة حسية. وقد دعاها «أشكال الحساسة» و«مقولات الفهم». وأما ماركس فقد وضع مقولات المعرفة في الشروط المادية لكل فكر، وهي الاطارات المادية التاريخية التي يخضع لها مصير العقل حتماً.

وليس من شك في أن ماركس، مثل أي فيلسوف آخر، لا بد له أن «يبني» حينما يتحتم عليه الهدم. وان ماركس يبني بناءً رائعاً، عندما يصف السلوب الإنسانية.

وعلى الرغم من أن طريقة ماركس في الكشف عن هذه السلوب، وتحليل بنيتها الذاتية والاجتماعية، تنطلق من الأساس، الذي هو الانسلاّب الاقتصادي، إلا أن السلوب الفلسفية والدينية والاجتماعية، تكاد تستحوذ على أكثر كتاباته النقدية انطلاقاً من نقد «الاقتصاد السياسي» إلى «الرأسمال».

يقول غارودي: «ان ماركس قد كتب: لكي نصل إلى الوجود الأصيل لا بد من أن نأخذ الأشياء في أصلها. وأما بالنسبة إلى الإنسان، فإن الأصل، هو الإنسان نفسه»، وبذلك يدل على أن نقطة انطلاق مذهبه هي الإنسان، وليس الإنسان المجرد، عند الميثافيزيقيين أو الأخلاقيين. انه وضع الإنسان داخل الاقتصاد الرأسمالي.

ويتابع غارودي قائلاً: «ان هذا الوضع، هو وضع التمزق للإنسان. ان الجدل الداخلي الذي يسير هذا الوضع التمزق المتناقض، يولد في الوقت نفسه تهديم الإنسان، وعلاقته بالمنطق اللإنساني للقوى التي خلقها هو والتي أصبحت تحكمه، كما يولد من ناحية أخرى الأوهام والسلوب الفكرية التي تلائم وضع عبوديته هذه».

ولكن هذا المنطق المحايث الداخلي نفسه، يخلق شروط تجاوزه هذا الوضع، وهذه التناقضات والأوهام الفكرية، أي أنه يخلق شروط عودة الإنسان إلى ذاته، مسترجعاً جميع قواه المسلوبة منه، والمبددة في عالم الرأسمالية. والواقع أن ماركس ينطلق من نقد وضع الإنسان ضمن ظروف الاستثمار الرأسمالي، لكي يصل إلى نقد عام لأفكار الإنسان (الفلسفة) ومعتقداته (الدين)، وعلاقاته الاجتماعية.

ولكن اختلاف موقفه النقدي، عمن سبقه من الفلاسفة النقديين الألمان، أمثال كانط وهيجل، هو أنه لا ينقد فكرة باسم فكرة أخرى. ولكنه يحلل الفكرة لكي يرجعها إلى أصلها في ظروف الإنسان المادية. وبذلك من أجل أن تذهب الفكرة - الوهم، لا بد من تغيير ظروف الإنسان نفسه. ان الفلسفة والبروليتاريا هما طريقا الثورة، لأنها طريق واحد. يقول ماركس: «كما أن الفلسفة تجد في البروليتاريا أسلحتها المادية، كذلك فإن البروليتاريا تجد في الفلسفة أسلحتها الثقافية. فالفلسفة هي رأس تحرير الإنسان، والبروليتاريا هي قلبه».

ولذلك فإن ماركس يستخدم الفلسفة ضد إنتاج الفلسفة، أي من أجل أن يكشف عن تناقضاتها الذاتية، وكيف أنها كانت دائماً سبيلاً إلى ابعاد حل هذه التناقضات، من طريق رفعها من صعيد الواقع، من صعيد ارتباطها بظروف استثمار البشرية بالأسمال، بالبضاعة والمال، إلى صعيد الفكر المجرد، المنعزل عن الزمان والمكان، باسم الحقيقة المطلقة تارة، وباسم الخير المطلق تارة أخرى. وبرأي ماركس فإن الفلاسفة النقديين الألمان، ومن تبعهم من التلامذة الجدد لهيجل، قد عملوا كل ما من شأنه أن يجعل الفلسفة عاجزة عن تغيير الأوضاع الاجتماعية، وذلك لأنها فلسفة تميل إلى المحافظة، بل تتردد إلى اللاهوت.

ان ماركس الذي يسخر بشدة من كلمات مثل، التطابق العقلي، استقلال الوعي، الفكر المطلق، الله، وغيرها، يعتبرها من إنتاج العقول الإنسانية نفسها. ثم ان هذه العقول قد عملت على تصعيدها فوقها، هي نفسها، إلى مرتبة المطلق.

والحق ان ماركس عندما يتوجه إلى الكشف عن الانسلاخ الفلسفي، فإنما يضع نصب عينيه تلامذة هيجل أمثال «كوين» و«ماير» و«شتيرنر»، وغيرهم من الذين احترقوا التفكير للتفكير ذاته، لا من أجل تغيير العالم.

يقول ماركس: «ليس للزعة الإنسانية عدو في المانيا، أخطر من الزعة الروحية، أو المثالية التأملية، التي وضعت محل الإنسان الفرد الواقعي (وعي الذات). وهذا ما يهدف إلى إشاعة اللاهوت نفسه. ان (الفكر) هو الذي يعث على الحياة. وأما اللحم فلا يفعل شيئاً».

ولقد كتب انغلز بعض مقاطع من كتاب العائلة المقدسة لماركس، يشرح كيف ان التأكيد على الإنسان عند الفلاسفة التأمليين واللاهوتيين، سوف يجعل منه - أي من الإنسان - مبدأ مجرداً آخر، تنطلق منه مقولات مجردة جديدة لا تلبث حتى تغرقه في اللاهوت، حيث يتبدد الإنسان فيها نهائياً، من حيث انه يريد أن يؤكد وجوده، بوجود أعلى فوقه.

ان الفكرة لا يمكن أن تغير الفكرة، إن لم يبدأ التغيير من الشروط الموضوعية التي انبثقت عنها الفكرة المراد تغييرها. وان أكبر خطأ وقعت فيه الايديولوجية الألمانية، هو أنها ابتكرت أفكاراً فوق أفكار، تتسجم مع النزعات الشخصية للفلاسفة ومواقفهم الطبقيّة، دون أن تستطيع لمس أسس الحياة الاجتماعية، التي حرضت على مثل هذه الأفكار، واختبأت وراءها من أجل الحفاظ على ميزات النظام الطبقي السائد آنذاك.

وحتى «فيورباخ» الفيلسوف المادي، الذي تصدى للاهوتية النزعات المثالية من أجل

التأكيد على الإنسان وحده، لم يلبث أن وحده مع المطلق، واعتبره كإله نفسه، مصدر كل شيء، دون أن يكشف عن البنيات التاريخية والاجتماعية التي تحدد وضع الإنسان نفسه.

وكذلك فإن ماركس توجه بالنقد العنيف ضد «ماكس شتيرنر»، الذي يحاول أن يوحد بين الأناية المطلقة السلبية وبين وجود الإنسان، وهو القائل: «في ذاتي، كما في ذات الإله، أستطيع أن أكون عدم كل شيء آخر، أنا الذي هو كليتي، أنا المفرد المتوحد»!

لقد كان ماركس يقف اذن ضد النقدية المثالية، وضد نقيضها في المادية الفردية والأناية، كما عند فيورباخ من جهة، الذي حاول أن ينقل اللاهوت إلى أعماق الناسوت، وكما هي عند «ماكس شتيرنر»، الذي سجن الفعالية كلها للأعلى والأدنى، في أناية الفرد الإنساني المطلق، وسمح له أن يكون العدم لكل شيء مغاير آخر.

* * *

ان السلوب الاقتصادي والاجتماعية والسياسية، التي هي الصورة المادية عن السلوب الفلسفية والدينية، تتوجه عند ماركس إلى نقد شامل لأسس الحياة الإنسانية كلها.

وبذلك فإن ماركس الذي يسعى إلى إثبات تطابق الإنسان مع ذاته، على صعيد الواقع، المجتمع والتاريخ، كان يرى أن الحل لا يمكن أن يأتي إلا من تغيير أرضية كل السلوب. وهي ظروف الاستثمار، التي جعلت عمل الإنسان يتحول إلى بضاعة، وجعلت البضاعة تتحول إلى مال. وأصبحت (أشياء) الإنسان، بل (مخلوقاته) هي المتحكمة بأفكاره وأوضاعه.

ان التحليلات الفنية التي يوردها ماركس في معرض نقده الأنظمة السياسية والاقتصادية، والأوضاع الحقوقية لمجتمع الانسلاّب الإنساني، تنطلق من نموذج أساسي، هو وضع الحضارة الأوروبية، منذ ما قبل منتصف القرن الماضي.

وعلى الرغم من أن المختبر الذي اختاره ماركس لتحليلاته، يرتبط بالعالم الغربي الصناعي وحده، فإنه كان كمن يقول، إن هذا التحليل ينطبق على المجتمعات الأخرى، ما دامت قد مرت بمرحلة أو أكثر من مراحل تطور النظام الاقتصادي، في المجتمع الغربي.

ومع هذا، فإن التجربة العربية قد عانت نوعاً معيناً من الانسلاّب الشامل، الذي لم يكن محصلة للسلوب الجزئية الأخرى، بقدر ما كان هو نفسه الحوض الواسع الذي انبثقت عنه هذه السلوب الجزئية.

ان نقد الدين، وان نقد الفلسفة، وان نقد الاقتصاد والسياسة والاجتماع عند ماركس، لا يمكن سحبه على المجتمع العربي كله، وبذات المقولات التحليلية، دون أن نتعامى نهائياً عن الاختلافات الصميمية القائمة في بنية هذا المجتمع، والباعثة على تكوينه الخاص.

فإذا أخذنا مثلاً النقد الماركسي للانسلاّب الديني، وجدنا أن ماركس يتوجه، عن وعي

وعن غير وعي، إلى نقد الأنظمة الكنسية للمسيحية الأوروبية، ومن خلال أسسها اللاهوتية، المتلاحمة مع كثير من المذاهب الفلسفية، منها خاصة المذاهب العقلية والمثالية، كما رأينا سابقاً.

ان ماركس يعتبر سحب قدرة الإنسان من ذاته إلى كائن أعلى منه، هو أخطر انسلااب تمسكت به البنية الفوقية للمجتمع الطبقي الهرمي، في اوروبا، من أجل أن تحمي هذا الوضع الهرمي نفسه.

ولا شك أن اتحاد الدولة والكنيسة عبر التاريخ الغربي، ثم المعارك الثورية التي خاضتها النزعات الإنسانية، ومن ورائها البورجوازيات الجديدة الصناعية، من أجل فصل الدولة عن الكنيسة نهائياً، كل ذلك يشكل محركاً هاماً للتطور الاجتماعي والايديولوجي للمجتمع الغربي.

ونحن يمكننا أن نضع ملاحظات كثيرة بالنسبة إلى خصوصية التطور التاريخي للمجتمع العربي، تجعل من المتعذر انطباق الأطر التحليلية الماركسية، على مضمون التحولات في مجتمعتنا.

ويكفي أن نقول إن الدين الإسلامي نفسه كان ثورة من أجل التغيير الاجتماعي والفكري الشامل عند العرب، وان الإسلام كان منذ انطلاقاته، يحمل مشروع دولة، ترفع مقياس الايمان فوق مقياس الفروق الاجتماعية، وان المساواة في علم الحقوق الإسلامي، هو أول بديهية فيه.

وفي مجتمع الفتوحات الإسلامية، كان هناك انسجام طبيعي بين نظام الفروسية في الجيوش الإسلامية، وبين النظام الخلافي.

غير أن التحول الذي طرأ على الحكم الخلافي، فحوّله إلى حكم امبراطوري لدى الأمويين والعباسيين، قد ابتدأ أولاً بتحقيق الانسلااب السياسي للمجتمع الجديد. ولا شك أن التغييرات الجذرية، للبنية الاقتصادية، التي رافقت تحول المجتمع العربي من المرحلة الرعوية والتجارية المحدودة، إلى مجتمع مديني وقبلي في آن واحد، بين مرحلة الخلفاء الراشدين، ومرحلة الامبراطورية الأموية والعباسية فيما بعد، يجمع ظاهرتين متناقضتين: ظاهرة الاقتصاد القبلي، وبرفته الاقتصاد الاقطاعي، وكلاهما مضمون لتقدم حضاري، سار من العهد الأموي إلى العهد العباسي، في الوقت الذي كان فيه النظام الاقطاعي الغربي مقترناً بعهد الظلام في القرون الوسيطة.

ثم ان انهيار الامبراطورية الإسلامية، ابتدأ في الواقع من عامل ديموغرافي بشري أولاً، رافقته عوامل طبقية واضحة. فلقد كانت قاعدة المجتمع العربي تمتلئ بالشعوب غير العربية، الداخلة في الإسلام. بينما كانت الفروسية العربية تطفو باستمرار على ذروة المجتمع، قابضة على السلطة السياسية، والنفوذ الاقطاعي في الوقت نفسه.

وجاء العهد العباسي رمزاً لصعود القاعدة الشعبية إلى رأس الهرم، والقبض على السلطة السياسية فيه، وبالتالي طرد النفوذ العربي بالتدريج. ومنذ ذلك الوقت بدأ شكل جديد من الانسلااب، انه الانسلااب القومي. وهو ينطلق من فقدان النفوذ السياسي أولاً، ثم تتبعه السلوب الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية.

ان الانسلااب القومي أو الحضاري، هو المميز الأوضح لمشكلة الاجهاض الإنساني الذي عانته الأمة العربية، طيلة عصور الانحطاط، والاحتلال التركي، ثم الاحتلال الغربي الاستعماري.

فلقد بقيت الطبقات الاقتصادية السائدة في المجتمع العربي طيلة عهود الانسلااب القومي والحضاري، هي طبقات الأغراب.

وبذلك اقترن الانسلااب الاقتصادي دائماً بالانسلااب السياسي، وأصبحت الأمة العربية كقاعدة للهدم الاجتماعي، هي الطبقة البروليتارية تحت طبقات المحتل الأجنبي، والمتعاونين معه.

ان الأمة، البروليتاريا، التي تتميز سلوكها بأنها سلوب حضارية كيانية أولاً، هي المحرك الحقيقي، في صراعاتها مع القوى الأجنبية السياسية والاقتصادية، طيلة مراحل الحضارة العربية، إلى يومنا هذا.

وقد كانت هذه السلوب تتخذ دائماً طابع الخارجية بالنسبة إلى المجتمع العربي، بينما قد نمت السلوب وتطورت، في المجتمع الغربي، داخل اطاره القومي.

وبينما سارت حركة البروليتاريا في الغرب، من الأفق القومي إلى الأفق العالمي، فإن البروليتارية العربية قد طردت خارجها البورجوازية والاقطاعية، وألحقتها كرديف أجنبي، للمصالح الأجنبية نفسها.

بمعنى أن المقياس البروليتاري القومي هو الذي يحل محل المقياس الطبقي، الاقتصادي الخالص.

وعلى هذا فإن التطور نحو القومية العربية، لم يكن مقترناً بنمو البورجوازية الإقليمية، بل على العكس فإن الوحدة العربية، قامت كأكبر خطر على المصالح البورجوازية. وبذلك فقد اقترنت مختلف المساوىء القومية، بالمساوىء الاقتصادية - الإقليمية تقابلها الأنظمة الملكية والانفصالية في السياسة، والأنظمة الاقطاعية والبورجوازية في الداخل.

والوحدة، هي المحرك القومي البروليتاري للجماهير العربية، فوق مختلف هذه الحواجز، الجغرافية والسياسية والاقتصادية.

وهكذا فإن السلوب الماركسية يمكنها أن تحدد مقطعاً عرضانياً لأوضاع مجتمع بورجوازي متقدم، نضجت فيه الفعاليات السياسية والايديولوجية، بذات النسبة التي

فضجت فيها الأوضاع المادية الاقتصادية، حتى أمكن لماركس أن يميز لكل مرحلة استثمارية وجهها السياسي، وآلتها الاقتصادية، ورأسها المفكر.

وبالمقابل فإن التخلف الحضاري الشامل للأمة العربية، هو الذي يحدد في الواقع أساس بنيتها الاقتصادية والسياسية والفكرية.

وان هذا التخلف كان سببه الانسلاخ السياسي للأمة، والتبعية للمحتل الأجنبي. ولذلك فإن محرك الصراع كان دائماً هو المحرك القومي، على أن نفهم منه، البنية البروليتارية القومية.

ولذلك فحين حاول بعض المفكرين والطلّاح المثقفة، في أواسط الأربعينيات أن يدعوا إلى قومية مشابهة للقومية الغربية، تحولوا مع تقدم الصراع في بلادنا إلى مواقع يمينية وانفصالية، فكان شعارهم وحدة سياسية، وثقافة مثالية، ونظام جمهوري في السياسة، ليبرالي في الاجتماع.

ان هذا الشكل من القومية الغربية، هو الذي تجاوزته اليوم القومية البروليتارية من طريق الالتقاء بالتحول الاجتماعي إلى جانب التحول السياسي.

وليس من شك في أن نضال القومية البروليتارية في الداخل، يقوم ضد الانفصال السياسي والاجتماعي والفكري، في الوقت الذي يخوض معركة التحول التاريخي، مع المجتمعات الرأسمالية، من جهة والمجتمعات الاشتراكية، من جهة أخرى، على صعيد العالم كله.

ان الماركسية المتطورة، والمعاصرة، هي التي استطاعت بالمقابل، أن تكشف عن طبيعة الصراع العالمي الجديد، الذي تلعب فيه القوميات البروليتارية دوراً أساسياً.

فمن خلال الصراع من أجل الاستقلال والحرية السياسية، كانت الرأسمالية الجديدة، ترسم شبكاً جديدة للإيقاع بهذا الاستقلال، من طريق توقيفه عند المرحلة السياسية، ومنعه من التطور نحو التحول الاشتراكي الاجتماعي داخلياً. ولذلك فإن نقداً جديداً وشاملاً لأسس الانسلاخ البروليتاري والقومي، قد أعطى بعض القادة الجدد، بعداً واضحاً عملياً، قبل أن يكون نظرياً. انه البعد، الذي يطالب بالتحول الكامل، من طريق دفع الأمة كلها في ميدان تنمية اشتراكية شاملة.

فبينما تكون الاشتراكية في المجتمعات الغربية الصناعية، أسلوباً حتمياً لصراع قوى الإنتاج وأشكال الإنتاج، القوى الجماعية والاستثمار الفردي لها، فإن الاشتراكية، في المجتمعات البروليتارية الصاعدة، لدى الشعوب الآسيوية - الأفريقية، هي بمثابة انشاء حضاري كامل.

الاشتراكية الغربية قد تستطيع أن تغير من شكل الحضارة، فتحولها من مستوى بورجوازي إلى مستوى بروليتاري، ولكن الاشتراكية لدى الأمة العربية، وما يشبهها من الأمم الأخرى، هي بمثابة انتقال من علة اللاحضارة إلى عصر الحضارة.

فالتنمية الاقتصادية ليس لها طريق آخر، بالنسبة إلى الأمة العربية، إلا طريق الاشتراكية، بينما يمكن المجتمعات الغربية أن تمارس (تطورات) مختلفة، وليس (تنميات).

ان البروليتاريا الغربية، نظراً إلى الشروط المتقدمة التي تحيا ضمنها بالنسبة إلى البروليتاريا القومية، قد تعتبر هي نفسها جزءاً من الرأسمالية الغربية، في اتجاهها نحو استعباد البروليتاريا القومية أو الحضارية.

ولذلك فإن الرأسمالية، من طريق الاستعمار الجديد، تريد في الواقع أن تترك الطبقات البروليتارية في أوطانها، في استعباد القوميات البروليتارية، وذلك من طريق امتصاص كثير من التناقضات الداخلية في المجتمع الغربي، برفع متواصل لمستوى المعيشة البروليتارية، على حساب البروليتاريا القومية، في الشعوب النامية الجديدة.

* * *

والخلاصة ان الأبعاد النقدية في الماركسية لمختلف أشكال السلوب الإنسانية والمادية، يمكن أن تتخذ دليلاً للتحليل، لا قوالب نهائية له، إذا ما سحبت على المجتمعات البروليتارية الجديدة.

وكذلك فإن هذه الأبعاد النقدية، يجب أن توضع ضمن الظروف الموضوعية للبروليتاريا القومية، وتدرس من خلال أشكال صراعاتها الداخلية والخارجية، التاريخية والمعاصرة.

ان الثورة العربية، التي استطاعت أن تثبت طريقها الخاص إلى الحضارة والتحول الاشتراكي، على صعيد المعارك السياسية المتواصلة، بين ثنائيات الوحدة والانفصال، الديمقراطية والبورجوازية، التخلف والتنمية، يمكنها أن تفتح على مختلف النظريات الثورية، ومنها الماركسية ومدارسها خاصة، لا من أجل التطبيق الآلي لمبادئها واطاراتها، ولكن من أجل توضيح المدخل العلمي الضروري، ككل دراسة تحليلية للسلوب الاجتماعية، داخل السلب الأكبر، المتمثل في وضع البروليتارية القومية والحضارية.

التراث العربي: كيف نعمل على احيائه؟(*)

نحوة فكرية(**)

أمين الخولي: قضية التراث في تقديري قضية كبرى لعلها لم تحظ حتى الآن بما يناسبها من الأهمية. إن التراث هو الدعامة الأولى لكل نهضة، لأن الماضي هو مفتاح المستقبل ولأن من لم يعرف نفسه لم يعرف غيره: فتراثنا العربي هو تركة ذات قيمة عقلية ووجدانية وعلمية. ومن هنا أفهم أن مشكلة التراث يجب أن نتبع فيها الأسلوب الذي يتبعه كل وارث رشيد في تركة يتلقاها. فأول مرحلة في هذه التركة هو معرفتها، أو كما يقولون حصر التركة. والمرحلة الثانية هي الاستيلاء على التركة. والمرحلة الثالثة هي الانتفاع الواعي بهذه التركة. والحق اننا رغم قدم بدء العناية بهذه التركة لم نسلك فيها الطريق الطبيعي الذي يسلكه صاحب كل تركة. فمع أن العناية بالتراث بدأت منذ أكثر من نصف قرن وتبنتها حكومات وجاهد في سبيلها علماء، فانها حتى الآن لم تأخذ بعد طريقها السوي السديد. فنحن لم نبذل الجهد الكامل لنعرف تراثنا التي تبذرت مع الزمن في أنحاء الأرض، وبالتالي لم نبذل الجهد الواجب في اقتناء التركة. ولذلك كانت الخطوة الثالثة لنشر هذا التراث خطوة ناقصة بالطبيعة، لأن أساس كل تحقيق لمخطوط إنما هو الجمع الكامل الشامل لنسخ هذا الكتاب الذي نحققه. ولقد كانت هذه الدعوة التي جاهرت بها منذ أكثر من ربع قرن دعوة يصفها الناس دائماً بأنها متعنتة أو منشودة، وليس من الخير أن نؤخر الانتفاع بهذا التراث إلى ما بعد اقتناء أصوله جميعاً.

محمد القصاص: أنا اتفق مع أمين الخولي في العمل على جمع التراث العربي الموجود في أنحاء العالم المختلفة، اما مصوراً أو مفهرساً على الأقل فهرسة تامة تمهيداً لجمعه. وأفاقه كما قلت على أن نبدأ منذ الآن في جمع ما يوجد في كل مكاتب العالم سواء كانت مكاتب عامة أم

(*) نشرت في: الأداب، السنة ١١، العدد ١١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٤)، ص ١ - ٢ و ٧٨ -

.٧٩

(**) اشترك فيها كل من: أمين الخولي، ومحمد القصاص، وابراهيم الأبياري.

خاصة من طريق التصوير. ومن حسن الحظ أن هذه الوسيلة التي لم تتح لأجدادنا قد أتيت لنا وهي توفر علينا الكثير من الوقت والمال والجهد.

ابراهيم الأبياري: إن المشكلة ذات مظهرين: المظهر الأول، مظهر الجمع كما قال الخولي، وهذا لا يخالفه فيه انسان، لأن الأمة العربية اذا كانت تحرص على أن تحمي ماضيها فيجب عليها أن تجمع تراثها جميعه لأن في هذا اظهار للماضي بجميع مظاهره المختلفة. أما المظهر الثاني، فهو بعث هذا التراث واخراجه. والواقع أننا اذا أردنا أن ننظر إلى هذا التراث الكبير الضخم فسنجد أنه مبعثر هنا وهناك. وان الانتظار لأن نجمع المخطوطات الكاملة لكتاب واحد قد تكون من العسر بمكان. وقد جربنا هذا في أحوال مختلفة. وأنا أرى أنه لكي نمكن الأمة والجيل الحاضر من الانتفاع بترائه سريعاً قبل أن يفوته الركب وترحمه الثقافة الغربية، أن تكون لنا ازاء هذا خطتان: الأولى، هي أن هناك مخطوطات قد تكون فريدة وهذه يجب أن نبادر ونصورها مع شيء من التعليق معها. وبذلك نأمن ما قد يؤخذ عليها من سقطات في التحقيق. أما الثانية، وهذا قد نعثر فيه للخطية الواحدة بمخطوطات مختلفة قد لا تكون كاملة ولكنها قد تصور المخطوطة إلى وجه قريب من التحقيق. فيجب إزاء هذا الا نتوقف حتى نعثر على جميع مخطوطات هذه الخطية بحجة أن هذا الحصر قد يخرجها آخر الأمر في صورة محققة سليمة. ولكن أرى أن هذا الجمع أو هذا الاستقصاء لا يفيد كثيراً في اخراج المخطوطة على الوجه السليم. وأرى أن المخطوطة اذا خرجت ينقصها شيء قليل، لا يضرها هذا اذا قيس الضرر إلى جانب اخراجها اخراجاً فيه شيء قليل من الخطأ، أرى أن هذا اذا قيس بذلك فأخراجها خير من ابقائها حتى تستكمل هذا الاستكمال الأخير.

أمين الخولي: لا أقل من أن نقدم كما قال محمد القصاص فهرساً شاملاً للمخطوطات وأماكنها. فمن اراد أن يحقق كتاباً فإنه يستطيع بهذه المعرفة أن يعرف كم عدد النسخ الموجودة من هذا الكتاب وأين أماكنها، فإذا عرف ذلك انتقلنا إلى مسألة سهولة الجمع أو صعوبته. واعتقد أن الصعوبة ليست في هذا المستوى ولا بهذه الدرجة. لأنه كما يقول القصاص أصبحت وسائل التصوير من السهولة والرخص بدرجة لا تدع عذراً لأحد. والمواصلات العالمية الآن رخيصة وسهلة. فإذا اتفقنا على ضرورة المعرفة فإننا نستطيع أن نتحدث عن امكان التساهل أو عدمه. فأولاً يجب أن نحصر التركة وبعد ذلك نستطيع أن نتحدث مع ابراهيم الأبياري في مسألة التساهل ومداه وهل يصح أو لا يصح.

محمد القصاص: إننا نوافق أمين الخولي على معرفة تركتنا وعلى فهرستها. بل وعلى جمع هذه المخطوطات أيضاً. وقد وضعنا لذلك خطة، وستكون هذه الخطة بكل أسف سهلة جداً بالنسبة إلى ما يوجد في جميع انحاء العالم الغربي من مكنتات. ولكن ستقف في سبيلنا عقبات جمة بالنسبة إلى المكنتات الاسلامية ولا سيما مكنتتنا المصرية في باب الخلق، لأنه لا بد من فهرستها ابتداء. ثم بعد ذلك لنا أن نستعين بالفهارس التي تتم بها كما نستعين بالفهارس الغربية. وربما اختلف مع صديقي الأبياري إذ لا أقول بالتساهل في التحقيق، ولكن أقول أنه لا بد من جمع المخطوطات التي توجد ونعرف أنها توجد بطبيعة الحال، عندنا نريد نشر كتاب. لأنني لا أستطيع أن أميز فضل مخطوطة على أخرى إلا إذا كانتا بين يدي.

أمين الخولي: ما دمنا قد اتفقنا على أن المعرفة ضرورية فأرجو أن يوضع لهذه المعرفة أو لهذا الحصر ما يجب أن يوضع له من الوسائل النظامية السريعة والعاجلة. ولا عبرة بهذه الصعوبات التي يشكو منها القصاص والتي أشاره فيها، لأن دار الكتب، حقيقة، لم تؤد واجبها في معرفة ما عندها ولا في معرفة ما يجب أن تعرفه مما عند غيرها. فإذا اتفقنا على هذه المعرفة فأنا اعتبر، كما قلت، أن الوصول إلى هذه النتيجة كفيلاً بأن ضمير المحقق لن يستريح إلى تحقيق كتاب، وقد عرف أن منه نسخاً في مكان كذا وفي مكان كذا، إلا بالرجوع إليها. على أن الأبياري يعرض قدراً من التساهل، ولا بأس عندي من أن أقول معه به. وهو انه إذا وصلت إلينا مخطوطة نخرجها مصورة ولا يكون هذا تحقيقاً، ولكننا نكون قد حفظنا المخطوط. هذا عمل طيب. وأظن أن مثل هذا حصل بالنسبة إلى السمعاني مثلاً وإن كانت نسخة الأنساب المصورة ليست هي النسخة الكاملة. وعلى كل حال، فخطة التصوير إذا كانت ترضي الذين يكرهون التزم والتشدد، فأنا راض بها لأنها لن تكون تحقيقاً ولكن حماية وحفظاً لهذه المخطوطة من أن تضيع. أما ما وراء ذلك من أننا نحقق كتاباً وقد عرفنا أن منه نسخاً في مكان ما ولا نعتي باحضار هذه النسخ مع السهولة التامة، وأظن أني سأظل مغالفاً في هذا إلى مدى بعيد.

ابراهيم الأبياري: أنا لا أخالف الخولي في أنه اذا وجدت مخطوطات كثيرة لكتاب واحد فلا بد من احضارها. لا أقول لا بد، ولكن أقول لا بد من أن ننظر في هذه المخطوطات لاحضار ما يقرب من السلامة ورفض ما يبعد عن السلامة. فجمع المخطوطات الآن في البلدان العربية كثير منها لا يمكن حصره، وكثير منها في خزائن لا يمكن الوصول إليها. والتقصير في جمع المخطوطات العربية، لا شك، جريمة. ولذا يجب السعي إلى هذا الجمع. أما متى سيتم فهذا أمر علمه عند الله، قد يطول وقد يقصر. المشكلة الآن هي: بين يدينا مخطوطات نريد أن نحققها. في مكتبات العالم لا شك خطيات تساند هذه المخطوطة التي بين أيدينا، هذه يجب علينا احضارها أو على الأقل يجب أن ننظر في هذه الخطيات المبعثرة هنا وهناك لنرى أقربها إلى السلامة فنحضره. فليس جمع المخطوطات كلها أمراً واجباً. بل الواجب هو أن ننظر في المخطوطات ونحضر منها ما كان قريباً إلى عصر المؤلف وما كان منسوخاً عن الخطية الأولى مثلاً لنستطيع أن نستعين به حين اخراج مخطوطاتنا. أنا لا أخالف الخولي في أننا يجب أن نجمع المخطوطات بين أيدينا حين نريد أن نحقق كتاباً ما. ولكن أقول أننا يجب أن نتقي من هذه المخطوطات وليس تعرف السديد منها الآن بالامر العسير علينا.

محمد القصاص: أعتقد أنه في كثير من الأحيان، بل في أكثرها، لا نستطيع أن نحكم على مخطوطة وإن كان عليها تاريخ نسخها إلا إذا كانت بين أيدينا، بل قد تكون المخطوطة التي تحمل عنوان الكتاب الذي أبحث عنه لكتاب آخر. فلا بد من احضار ما يمكن احضاره من مخطوطات. أنا لا أقول إنه إذا كانت هناك مخطوطة سمعت انها لدى أحد الأفراد في مكان ما من العالم ثم اتصلت بهذا الفرد ورفض أن يبيعها لي أو أن يبيع حق تصويرها وانكرها، لا أقول انه لا بد من احضار هذه المخطوطة، ولكن لا بد من احضار ما يسعني أن احضره،

لأن الحكم على المخطوطة، حتى التي لن استغلها في تحقيق وطبع الكتاب، لا بد أن أحكم أنا بأنها لا فائدة منها.

ابراهيم الأبياري: كنت منذ عهد قريب أحقق كتاباً هو نهاية الأرب للقلقشندي. هذا الكتاب منه مخطوطات هنا في مصر، نقلت عنها خطيات أخرى ذهبت هنا وهناك في جميع أنحاء العالم، والأمر مقطوع به. فمن العبث أن أحضر هذه المخطوطات وأنا أعلم حق العلم أنها نقلت عن نسختي.

محمد القصاص: هذا أمر يختلف عما أقول به.

ابراهيم الأبياري: وهذا ما أريده، أن لا يكون الجمع على اطلاقه.

امين الخولي: اننا إذا انتقلنا إلى مرحلة الجمع، وهي التي لن يختلف عليها الزميلان، فإنني أحب أولاً أن أقول أن الذي يتولى هذا الجمع ليس الأفراد الذين يحققون، ولكن الأقطار العربية. أنا الآن نتنادى بالقومية العربية. وجوهر شخصية القومية العربية هو هذا التراث. فجمع التراث كما قلت هو عمل اجتماعي بأوسع المعاني. ليس عملاً علمياً تتطلبه النهضة، ولكنه أيضاً عمل قومي يعرفنا بأنفسنا ويبرز شخصيتنا. وإذا كان الأمر أمر دول، والدول تتعاون على هذا ويجب أن تتعاون، فإنه لا عذر في هذا ولا مع هذا في التخلف عن شيء أو في الجهل بما عند الآخرين. إن الدول تتكلف تمويل مثل هذه الأعمال وتكلف من عنده شيء أن يبلغ عنه. فإذا جدت الأقطار العربية، ولا بد أن تجدد، واعتقد أنها جادة اليوم أو في الغد القريب في سبيل هذا الجمع، فإن الصعوبات التي ستقال من أن مكتبة مجهولة أو مالك ممتنع يمكن تذليلها ما دامت الدول ستتولى هذا وهي مقدرة تمام التقدير مدى أثره في حياتها. أما ما بعد ذلك من الصور الفردية أو الجزئية التي تحدث بها بعض الزملاء فإنني أقول أنها ليست محل نزاع لأننا أحياناً نجد وصف النسخة في فهرستها من مكتبته وصفاً خاطئاً تماماً. اذكر أنني في استنبول وجدت كتاب المحاسن في اللغة، فقلت هذا شيء نجهله وطلبته فإذا به المحكم. فإذا قيل إن النسخة الموصوفة لنا كما يقول الأبياري منقولة عن مصر، فالحقيقة أنني أخذ بالأحوط على الأقل بايفاد من يعرف. والحقيقة أن مسألة الأبعاد هذه تذكر بمحاولة كانت موجودة في الجامعة العربية منذ سنوات عدة وهي إيجاد مركز تعاوني في استنبول لأن فيها من هذا التراث قدراً هائلاً جداً. حينما يكون الجهد جهد دول فسيكون من اليسير الاستيثاق والاطلاع وعدم الأخذ بالظن من أن نسخة ما مأخوذة عن نسخة. أما أن نتساهل في ما وراء ذلك وأن نكتفي بالنسخة الأصلية، فهذه الأصالة ليست من السهولة بمكان، ولا بد من أن تكون هذه النسخ بأيدينا والمسألة أصبحت في منتهى اليسر، والأفلام لا تتكلف كثيراً. والحقيقة أن الذي يحقق كتاباً لا يستغني عن قصاصة من ورقة فيه لأنه قد يتعثر عليه تعبير أو يضيع منه جزء من موضوع، فيجد المخلص فيه في ورقة متناثرة من نسخة. لذا يجب أن يكون الجمع شاملاً كما تكون المعرفة شاملة. ووسائل الجمع ميسرة للأفراد فضلاً عن الدول. أما والحديث عن البعث فأنا مطمئن إلى أن المرحلة التي اتفقنا عليها من الحصر والتعرف متى تمت لنا فقد هان ما بعدها من المراحل. لأننا نستطيع حينما نريد أن نحقق أن

نعرف ما الموجود من هذه النسخ . والحقيقة أن قضية التحقيق لا تزال حتى اليوم يعتمدها ذلك النقص لأنها لم تقم على الأساس الذي قررت انه الأول والجوهري، وهو الحصر والتعرف . وبعده فقد تكون مهمة التحقيق ميسرة إلى حد ما . وأحب أن أقول أن العناية قد اتجهت إلى الآن نحو تراثنا الأدبي، مع أن في تراثنا من العلم ما يجله العلماء وما لا بد لنا أن نتفخ به . وقد جاءت فترة من الفترات كنا نؤرخ فيها العلوم نحن المشتغلين بالأدب . فإذا كتبنا عن الحضارة أو الحياة العقلية نتكلم عن كل العلوم، مع أن هذا في الواقع ليس الا نوعاً من التساهل أو الافتئات . لقد رجوت ولا أزال أرجو أن يتولى كل فرع من فروع المعرفة العناية بالتراث الخاص به : أصحاب العلم يعنون بالجانب العلمي وأصحاب الرياضة يعنون بالتراث الرياضي لأنهم يفهمون من هذا التراث ما لا يفهمه رجل يريد أن يؤرخ الحضارة الاسلامية، ذلك التاريخ الشامل الجامع الذي يتحدث فيه عن كل شيء . فياخذ بأشياء من المشهورات، ولو شئت لقلت من الشائعات، أي قالها بعض الأوروبيين من المعترفين بفضل العرب على العلم، أو بفضل هذه الحضارة الكبرى على الانسانية . لكن الأحق من هذا والأصح إن الذين يعيشون الخاص بفرع من الفروع أن يكونوا هم المتخصصين في هذا الفرع . وأضرب مثلاً لهذا ما حدث من عناية الأستاذ نظيف بابن الهيثم . فقد كانت دراساته فيه موضوعية وكان بلا شك أقدر من أي انسان آخر على أن يتحدث عن رياضيات ابن الهيثم . يجب أن يتجه البحث بنسب متساوية في كل فروع المعرفة .

محمد القصاص: أوافق أمين الخولي . أن الأدب البحث ليس خيراً ما في التراث العربي بل أن التراث العربي بما فيه من فلسفة وعلوم وثقافة عامة، وربما كانت هذه النواحي في تراثنا العربي أجدى والمعلم من التراث الأدبي البحث .

وسئل محمد القصاص عن نسبة ما نشره من التراث الانساني القديم في حضاراته المختلفة إلى نسبة ما نبعثه من تراثنا .

محمد القصاص: يجب أن ننقل إلى لغتنا أهم ما أخرجته القرائح والعقليات الشرقية والغربية وغيرها . يجب أن يكون من اللغة العربية أهم أو كل ما يعتبر جوهرياً من هذه اللغات سواء كان من تراثها القديم أو الحديث . ولكن أقول يجب نشر جميع تراثنا القديم كما فعل الأوروبيون أثناء النهضة . فالنهضة (Renaissance) معناها البحث . ومعنى البحث هنا بعث التراث القديم، حيث توفر الأوروبيون على تراث روما وأثينا وراحوا يحققونه وينشرونه في لغاتهم الأصلية ثم يترجمونه إلى لغاتهم الحديثة، لأن هذا التراث كما أشار الخولي هو الذي كوّنا . انه عنصر مكوّن لنا بما فينا من خير وشر، وبما فيه هو الآخر من خير وشر . وإذا أردنا أن نسير سيرة الأحياء لا بد من أن نعرف فضائلنا وذنائبنا وأن نعرف ما هو مبعثها من هذا التراث بالذات .

فسئل مرة أخرى، إن كان هذا يتعارض مثلاً مع حذف ما يعترض الحياء العام من التراث القديم؟

محمد القصاص: الواقع أنه قد يعثر الانسان على جملة أو فقرة تجرح حياء العذارى أو الشبان مثلاً. وقد يقول المرء في نفسه لماذا انشر مثل هذا؟ ولكن أرى أن المسألة هنا مسألة مبدأ، إذا سمحت لنفسى بأن أحذف فقرة أرى أنها تخدش الحياء فقد يأتي غيري ويسمح لنفسه بأن يحذف ما يرى حذفه وهكذا إلى أن نشوه الأثر الذاتي تشويهاً.

أمين الخولي: في ما يتعلق بنسبة بعث التراث ونقل الجديد؛ أظن أن المسألة ليست محتاجة إلى نسب لأن الواقع أن هناك جيشاً ذا فرق. فدع من هذا الجيش فرقة تقوم بجمع هذا التراث وبعثه وفرقة أخرى تقوم بهذا النقل، لأن هذه كما قلت أعمال متكاملة. وبمناسبة الحذف أذكر أنه وضع فعلاً قرار بهذا الشأن في دار الكتب وهو أن ينشر النص القديم كما هو دون أن يمس. وإذا كان المحققون يتساءلون: هل يجوز للمحقق أن يصحح خطأ لغوياً وقع فيه المؤلف أولاً؟ فإن المسألة طبعاً تكون أبين في ما إذا كان يحذف أو لا يحذف. وقال بعضهم انني أصحح وأضع الأصل في الهامش ليعرف الناس أن هذا المؤلف قد زلت قدمه أو سها فكتب هذه العبارة هكذا. فالمسألة ليست مسألة القارئ. والقارئون لهذا التراث كما نعرف إنما هم الذين يبحثون ويدرسون. فلا عليهم أن يقرأوا هذا ولن يخدش حياؤهم ولن تمس خلفيتهم إن شاء الله.

ابراهيم الابياري: إن مشكلة بعث التراث معناها تمكين الناس من الانتفاع به. ففكيرنا الآن بعد أن اتفقنا على مسألة الجمع أن نفكر جدياً في كيف نمكّن الجيل الحاضر من أن ينتفع بترائه. والطريق إلى الانتفاع بهذا التراث يختلف. فهناك قسم من العسير اخراجه قريباً ومن العبث ابقاؤه دون أن ينتفع به. ولذا يجب أن نقسم عملية هذا التراث إلى قسمين: القسم الأول، فهرسة المخطوطات التي سوف يطول الزمن باخراجها وبعثها فهرسة شاملة تستصفي موضوعاتها وما فيها من اعلام وبلدان، حتى إذا ما وجدت تلك الفهارس في أيدينا كان من الممكن الانتفاع بتلك الخطيات إلى أن يحين الحين فتخرج محققة كاملة. القسم الثاني شطر التحقيق. والذي أحب أن أثيره مع أمين الخولي هو مدرسة التحقيق. فقد كان قديماً في دار الكتب قسم أدبي يقوم على اخراج المخطوطات وتحقيقها. وكان بين يدي المحققين في هذا القسم مكتبة كبيرة تمكن الذين يقومون بالتحقيق من الرجوع إليها متى شاؤوا. وقيام الأفراد الآن بالتحقيق لا يحقق الغرض الذي يريده الخولي.

أمين الخولي: يجب أن ينظر إلى هذه المسألة في أفق أوسع. قد يكون بعض التحقيق الفردي مجدياً، فإن طالباً في الدراسات العليا في الجامعة يعمل لتحقيق نص من النصوص، اعتقد أن عنده من الوقت ومن الطاقة العلمية ومن الوسائل الميسرة ما يستطيع به أن يأخذ من دار الكتب هذه المخطوطات مصورة لأن دار الكتب عندما يكون لديها مخطوط قديم أو معرض للبلبي تصوره. وكذلك عندها قسم للتصوير والمصورات. وعلى هذا يمكن تيسير كل هذه الصعوبات حتى للفرد حينها يريد. على أي أعود فأذكر وأتذكر أن التراث قضية كبرى وأن العمل فيه لا يصح أن يكون فردياً وإنما هو عمل تجند له الدولة جيشاً تمدّه بالوسائل الكافية. وإذا كنا قد وجدنا عندنا من بذل من ماله ليطلع كتاب الأغاني هذا الطبع غير

الموفق، فأظن أن تيسير الحصول على النسخ سواء كانت مصورة من الخارج أو مصورة من الداخل ليس أمراً شاقاً. ولهذا لا أقبل أي هواة في التحقيق. أما المسألة التي أشار إليها الأبياري وهي فهرسة المخطوطات، فالحقيقة أن الفهرسة العلمية الحقيقية تحقق الانتفاع الذي ينادي به. فإني رأيت فهرسة المخطوطات في ألمانيا تحوي عناوين فصول ليست في الكتاب، أي يوصف المخطوط وصفاً جامعاً. وهذا الوصف الجامع الذي أسميه الفهرسة العلمية يحقق جزءاً من الذي يريد الأبياري أن يقربه إلى الناس. على أي، على ذكر التقريب، أذكر مسألة أثرت في مؤتمر الأدباء، أظن عام ١٩٥٨ في الكويت، وهي: من ينتفع بهذا التراث؟ هل ينتفع به الخاصة الذين يعنون بهذه الموضوعات؟ أو ينتفع به جمهرة المثقفين؟ ووصولاً إلى حل وسط في هذا الموضوع أذكر أنه قد تقرر في هذا المؤتمر، وكانت فيه لجنة خاصة للتراث، أن يحقق الكتاب أولاً تحقيقاً دقيقاً ثم يستطيع من حقق كتاباً أن يقدم عنه صورة حتى بأسلوب عصري لمحتويات الكتاب وفصوله وما فيه من موضوعات هامة للقارئ غير المتخصص. فإذا كان لا بد من التيسير، فأظن أن عملية الفهرسة التي تبين محتويات الكتاب الكبرى هذه داخلية في الفهرسة العلمية. أما مسائل فهرس الاعلام أو الأماكن، فأظن إنها عمل شاق قليل الجدوى.

محمد القصاص: الذي أخشاه أن اختصار الكتاب المحقق بأسلوب المحقق يعني أن تعاد كتابة هذا الكتاب، مما قد ينتهي، في النهاية، إلى تزييف هذا التراث، وإلى حجزه عن الذين ينتفعون به. فإذا كان لا بد من التيسير، فإني اعتقد أن يكون ذلك باختيار فقرات طويلة من الكتاب المحقق نفسه وبأسلوب المؤلف وكلماته، وأن ينشر ذلك للطلبة.

أمين الخولي: هذا ما تقرر تقريباً. أن يصف المحقق الكتاب أو يقدم ملخصاً منه بالمسائل التي يشعر أن القارئ غير المتخصص قد يحتاج إليها. وهذا طبعاً لا يتيسر في العلميات أبداً إنما يكون في الأدبيات لا أكثر.

وتنتهي الندوة بعد أن أدلى كل من السادة المشتركين برأيه في قضية بعث التراث العربي، ما ينبغي له من معرفة، ثم ما ينبغي له من جمع والطرق المؤدية إلى ذلك، ثم ما ينبغي له أخيراً من تحقيق وتيسير وفهرسة.

هل تتعارض الثورة العربية والماركسية؟(*)

محمد عباس بكر

تحتل حركة التحرر العربية اليوم مكاناً بارزاً على مسرح التاريخ الحديث. وتعيش الأمة العربية فترة حازمة من تاريخها يعتمد على نتائجها مصير أجيال عربية قادمة. لم يعد في عصرنا هذا - وكذلك لم يكن حتى في العصور القريبة الماضية - بالإمكان السير بعيون مغمضة عما يجري حولنا في عالمنا الكبير، والذي أصبح بفضل الجهود الانسانية متصافرة، صغيراً، بالنسبة إلى العلاقات بين الشعوب واضطلاعها بتقدمها وتبادلها للثقافة والعلوم. وكل عربي مخلص لأتمته وتاريخها وحريص على أن يبقى اسمها في مكانه اللائق بين الأمم عليه واجب الحرص أن تسير الأمة في الطريق التاريخي الصحيح وأن تبعد ثقافتها عن كل الأفكار الضارة والمغلوبة. ولا شك أن أفضل سبيل لذلك هو النقاش الأخوي الصحيح بين أبناء الأمة من أجل أخذ الصالح الطيب وترك الخبيث المتعفن. لذا فأنا لا أريد أن أناقش حرفياً ما جاء في مقال مطاع الصفدي، ولكن أود أن أطرح بعض الأفكار التي اعتقد أنها تساعد وستساعد كثيراً على توضيح موقفنا مما يجري حولنا. آملاً أن تجد ذلك الاهتمام - إن استحقه - وأن يعمل على وصولنا يداً بيد إلى الأهداف المنشودة لأمتنا الناهضة.

- ١ -

لقد حدد مطاع صفدي كلمة الثورة العربية بأنها «قوة جماهيرية واتجاه حضاري وفكر ايدولوجي» أي اتجاه وواقع حركة التحرر الوطني في الوطن العربي. واختار عنوان مقاله بحيث يصبح الموضوع هو معارضة الماركسية بالثورية العربية. واعتقد أن في ذلك شيئاً من عدم الدقة، وليس هناك ضرورة عند بحث قضية الثورة العربية أن تكون معارضة الماركسية، بل يمكنها أن تكون معارضة لنظرية فلسفية (فكر ايدولوجي) واتجاه حضاري معين حسب تعبير

(*) نشر في: الآداب، السنة ١٢، العدد ١٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٤)، ص ٥٢ - ٥٥.

المؤلف نفسه. ولتوضيح ذلك لا بد من التطرق إلى كلا «النظريتين» أو الموضوعين بالتحليل العلمي الواقعي .

فالماركسية هي منهج أفكار كارل ماركس ومذهبه، وهي تضم الموضوعات الثلاث، وهي الفلسفة المادية والاقتصاد السياسي والاشتراكية العلمية. وإنه وإن كانت كل موضوعة من هذه الموضوعات الثلاث تعتمد على الأخرى وتكملها، فإنها تؤلف أيضاً ثلاثياً متبايناً، فأمام أي من هذه الأجزاء المكونة تقف الثورة العربية؟

يقول صفدي في مقاله: «الفكر والعمل ضمن الجماعة الجدلية لا يتحاوران» ثم يتبعها «فليس هناك في الأساس فكر بمعزل عن مادة أو مادة بمعزل عن فكر، وإنما المعطى الأصلي هو هذه الجماعة (totalité) التي لا يمكن فصل أحد القطبين فيها الا بتجريد ذهني خالص» .

حقاً أن ذلك شيء جديد، لم تأت به النظرية الفلسفية المادية التي تؤكد وجود المادة قبل الفكرة (idée)، ولا النظرية الفلسفية المثالية التي تؤكد العكس، أي أن الفكرة وجدت قبل المادة، بل هو محاولة لوضع نظريتين متعارضتين، بينها صراع فلسفي يعود إلى آلاف السنين، في قالب واحد. فالقول ان «ليس هناك فكرة بمعزل عن مادة» هو تثبيت للفلسفة المادية، والقول «ليس هناك مادة بمعزل عن فكر» تثبيت للفلسفة المثالية. أما وضعها يمثل هذه البساطة في جملة واحدة فلم يسبق أن أقره أحد من أنصار أي من الفلسفتين، عدا أن ذلك لا يتفق مع أبسط المبادئ العلمية أو الفلسفية. ولا يوجد في هذا المجال سوى سبيلين: إما أن تكون المادة قد وجدت وتطورت تحت ظروف معينة إلى شكل الحياة البدائي، التي أخذت بدورها تتطور حتى ظهر الفكر فالفكرة، وإما أن يكون الفكر، فالفكرة قد وجدت وخلقت المادة وأشكالها المختلفة. أما منشأهما معاً وفي آن واحد، فإن ذلك ضرب من الخيال أو هو «تجريد ذهني خالص» حسب تعبير الكاتب نفسه .

إن الصراع بين هذين المنهجين الفلسفيين - المثالية والمادية - يعود بشكل واضح إلى قدماء اليونان، ولم يكن نادراً أن برز هذا الصراع في نفسية الفيلسوف وانطبع في كتاباته وتحليله الأحداث أو الظواهر. واستمر ذلك عبر التاريخ، ولبعض الفلاسفة العرب أثر واضح في اغناء تراث الفلسفة المادية، سواء عن طريق المحاورات الفلسفية أو الدراسات التاريخية والعلمية، نذكر منهم بفخر كبير واعتزاز الفيلسوفين العربيين ابن رشد وابن خلدون، اللذين نلمس آثارهما واعمالهما عند المفكرين الأجانب (في أوروبا بشكل خاص) أكثر من المفكرين العرب .

أما موضوع تفوق الفلسفة المادية على الفلسفة المثالية فإن أثره يظهر أكثر فأكثر مع تقدم العلوم، والتي تعتمد بشكل كبير في تطورها على الأسس النظرية للفلسفة المادية .

إذن فقضية الفلسفة ليست قضية «قومية» أو تخص أحداً بعينه، بل هي تراث انساني بكل ما في الكلمة من معنى. وفلسفة ماركس هي فلسفة مادية بل هي المادية بعينها التي لا يمكن منازعتها الا بقضايا فلسفية، أو بالفلسفة المثالية، والتي أشك أن يقبل بها صفدي كفلسفة للثورة العربية .

ينتقل صفدي بعد ذلك إلى طريق الممارسة الثورية العربية، نحو الوعي الجدلي للواقع الثوري. وهنا يبدأ بحث نقطة جديدة، وهي الطريق التي سارت وتسير عليه الحركة الثورية العربية. إني أوافق صفدي على أن الحركة الثورية العربية قد سلكت «طريقها الخاص بها» وأنها تتبع أساليب في النضال والاصلاح ليست بأي حال من الأحوال صورة أو تقليداً لأي سابقة ثورية، وليست هي بحاجة أن تكون تقليداً أو نسخة لأي تغيير جرى على وجه البسيطة، لكن ألسنا نلاحظ بأن هذا الطريق محدد المعالم والهدف؟ اليس هو طريق النضال ضد الاستعمار لكسب الاستقلال الوطني ومن ثم العمل على الاصلاح في الداخل وتحسين معيشة الجماهير والمحافظة على الكرامة الوطنية؟ نعم... إن طريق الملايين من أبناء الشعوب هو طريق رحب يتسع لأن يأخذ كل شعب فيه خط سيره دون تعارض أو اصطدام. وإذا كان ماركس قد قال ان سير التاريخ يحدده الصراع الدائريين المستغلين والمستغلين وبالتالي فهو الصراع الطبقي داخل الأمة بذاتها، فقد أكد التاريخ العربي الحديث هذا التحليل ولم يعارضه. فطريق الثورية العربية هو التخلص من الاستغلال - الاستعمار أولاً - ومن ثم السير في طريق ازالة الاستغلال في الداخل. وأكثر من ذلك هو توطيد السلطة لقوى الشعب العاملة حتى تمنع أي محاولة لاستغلال الانسان للانسان. وليس الاصلاح الزراعي والتأميمات، سواء لأملاك الأجنب أم البرجوازيين العرب، والضمان الدستوري لأغلبية عمالية وفلاحية في المجالس التشريعية والتنظيمات السياسية، وكذلك حق العمال بنصيب ثابت من الأرباح وإدارة المصانع، سوى تعبير عن ذلك. نعم «فمن خلال صراع الاستعمار وقوى التخلف والجمود تكشف أمام الثورية العربية وسائل الحلول الجذرية» بل لقد بدى العمل بهذه الوسائل التي لا تعارض لا من قريب ولا من بعيد مع ما قالت الماركسية منذ أكثر من مئة عام. اللهم الا إذا كانت السفينة قد بلغت القارة الأمريكية بعد وصول كولومبس وأعادت اكتشافها من جديد! وحتى لو سلمنا أن الذين وضعوا أسس الاشتراكية العربية والقومية العربية ونظريتها لا يعرفون شيئاً عن الماركسية ونظريتها فإنهم لا بد ملتقون معها في الخط العام، ليس لأنها فلسفة ماركسية ونظرية ماركسية، بل لأنها نظرية تامة الانسجام مع العلم وحركة التطور الموضوعية.

وهكذا يظهر أن وضع «الثورة العربية أمام الماركسية» لا ينطبق مع واقع هذه الثورة ولا يخدم واقع هذه الثورة ولا يخدم القضية الثورية العربية، بل من الممكن أن يفتح المجال أمام بعض «المتحذلقين» لتشويه قضية الثورة العربية نفسها. ولا يسعني هنا إلا أن أكرر كلمات مطاع صفدي بأن: «الاستيعاب العلمي المخلص للنظريات والفهم التحليلي الواقعي لخصائص التجارب التطبيقية للماركسية هما جهدان أساسيان يتضمنان جهداً ثالثاً، وربما هو الأهم. إنه المقارنة الواعية، ضمن منهج جدلي متمسك بين حصيلة هذين الجهدين وبين معطيات الثورة العربية، كوقائع وكاتجاهات نظرية، بحيث تنتج أمام الثورة العربية طريقاً للوضوح الكامل».

ورد في مقال صفدي تعبير يستحق الانتباه والمناقشة وهو «القومية العربية باعتبارها قومية بروليتارية». فإذا كان المقصود بذلك أن الحركة القومية العربية، هي حركة تلك الفئة من العمال والفلاحين التي لا تملك وسائل الانتاج وتضطر بالتالي لبيع قوة عملها، وتكون حركتها ضد الاستغلال مهما كان مصدره وفي سبيل بناء حياة جديدة تتحقق فيها مطالب البروليتارية التاريخية، فليس بين ذلك وبين الماركسية أدنى معارضة، إلا في اختيار التعبير. أما إذا كان القصد هو عملية خلط ورفع يافطة البروليتاريا أمام جميع طبقات المجتمع، فلا بد من قول كلمة في هذا المجال.

القومية هي تعبير عن الرابطة التي تربط بين جماعة من الناس من أصل واحد وتتكلم لغة واحدة ولها تاريخ مشترك وتركيب نفسي متشابه في العادات والتقاليد وتعيش على أرض واحدة ارتبطت بها تاريخياً. وضمن هذه القومية تتواجد عادة الطبقات ابتداء من البروليتاريا، الطبقة العاملة التي لا تملك سوى قوة عملها، انتهاء بالبرجوازية التي تملك وسائل الانتاج ورأس المال. اذن فوجود قومية بروليتارية لا يمكن أن يكون الا في ظروف سيطرة الطبقة العاملة على الحكم واسقاطها سيطرة البرجوازية وتجريدها من وسائل الانتاج، أي عندما تصبح وسائل الانتاج ملكاً مشتركاً لأفراد القومية وتزول الفوارق الطبقيّة الموجودة. وهذا غير موجود سوى في البلدان التي انتصرت فيها العلاقات الاشتراكية، وفيها أيضاً لا يوجد مثل هذا التعبير. وعلى أي حال سواء وجد هذا التعبير أم لم يوجد فإن هذا المفهوم لا ينطبق بأي حال من الأحوال على «الحركة القومية العربية» في مرحلة تطورها الحاضرة. وهذه التسمية بحد ذاتها ضرب من الخيال والتلاعب بالألفاظ. ولنأخذ الجزائر مثلاً على ذلك.

لقد قامت الثورة الوطنية التحررية فيها بقيادة جبهة التحرير الوطني والتي تمثل مختلف طبقات الشعب - عدا البرجوازية العميلة - وكانت أولى مهام هذه الثورة التحرر من السيطرة الاستعمارية الفرنسية. وما كاد يتم ذلك حتى حاولت البرجوازية، وهي طبقة قومية أيضاً، السيطرة على كل شيء وتغيير هوية المستغل من «الفرنسية» إلى «العربية». لكن جماهير الشعب الكادحة التي تحملت اعباء الثورة الرئيسية رفضت ذلك رفضاً باتاً، وبدأ صراع من نوع جديد، لم يخفئه ويشفع له كون الجميع أبناء «قومية واحدة»، بل إن التناقضات قد اشتدت داخل «القومية الواحدة» بين البروليتاريا وقرناء الفلاحين من جهة والبرجوازية الداخلية مستندة إلى الاستعمار من جهة أخرى. والشيء نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى مصر، فإن هذا الصراع بين أبناء البلد الواحد قد وجد التعبير عنه بقوانين الاصلاح الزراعي والتأميم التي بدأت بعد تموز/ يوليو ١٩٥٢ ولم تنته بعد حتى يومنا هذا.

فالقضية اذن ليست قضية «قومية بروليتارية» بقدر ما هي، من هو صاحب السيادة في هذه القومية: البرجوازية أم البروليتاريا؟

بعد أن عرض مطاع صفدي أفكاره بخصوص «الثورة العربية» من ناحية نظرية

وفلسفية، انتقل إلى نقطة جديدة وهي الماركسية ككل والماركسيين العرب، وإلى مجال الاستفادة من النهج الماركسي في «الطريق الثورية العربية». ففي الوقت الذي يعترف به الكاتب في مقاله بضرورة الاستفادة من النظرية الماركسية من حيث توضيح المشاكل الرئيسية وهي كما سهاها كاتب المقال «المسألة الميتافيزيقية والمشكلة الانسانية والمسألة الاجتماعية»، فإنه يوجه كثيراً من الملاحظات أو التهم للماركسيين العرب ويورد شيئاً جديداً أسماه «الماركسية العربية». وهذه التسمية كما اعتقد من «تأليف» الكاتب نفسه. فطبيعة الماركسية بأجزائها المكونة الثلاثة لا يمكن أن تكون المانية أو عربية أو صينية، بل هي نظرية فلسفية - اقتصادية واجتماعية، ذات محتوى أعمى انساني تبحث تطور المجتمعات والعلوم بغض النظر عن هويتها القومية، بل إن نشأتها لم تتبع لخبرة أو ثقافة أمة معينة بل جسدت وطورت الفلسفة الالمانية والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الفرنسية، في النصف الثاني من القرن الماضي، وخلصت منها إلى تحليل انساني.

أما ما ورد من «انقسام الماركسية إلى ماركسيات» في يومنا هذا، فإن ذلك إما عدم المام كاف بالماركسية ومقوماتها، وإما محاولة للخلط ما بين النظرية الماركسية من جهة، والتكتيك - الخطة في تطبيقها - من جهة أخرى. فالاختلاف في التطبيق أو في بعض مظاهر التطبيق الذي نشاهده اليوم، لا يغير أو يعدل في الفلسفة المادية ولا في نظرية رأس المال والقيمة الزائدة، ولا في أسس ومقومات علمية مبنية على تحليل مادي لظروف تطور تاريخية ملموسة، بل هو اختلاف أو تباين في الوصول إلى هدف، ولم نسمع ان اختلف حول الهدف الثاني أحد من الماركسيين وادى بالتالي إلى وجود «ماركسيات». والتكتيك يعترف بل ويحتم أن يأخذ كل شعب أو أمة بظروفه الخاصة والموضوعية بعين الاعتبار وأن يسلك السبيل الذي يمثل امتداداً للحركة الوطنية التحررية امتداداً لتاريخ هذا الشعب، بل امتداداً لعاداته وتقاليده أيضاً.

اذن فكل خلاف او اختلاف في التطبيق لا يمس الماركسية أو يغير من قيمتها النظرية أو يضعها موضع التشكك، بل ولا يقسمها إلى ماركسيات كما يقول كاتب المقال. إن النضال من أجل اتباع كل بلد لظروفه الخاصة في الوصول إلى الغاء استغلال الانسان للانسان، شيء ناضل من أجله كبار الماركسيين في العالم، ولينين كأكبر مفكر ماركسي لعصرنا، والذي طبق الماركسية وطور الاستراتيجية والتكتيك للماركسية في عصر الامبريالية، قد خاض نضالاً نظرياً - فلسفياً واقتصادياً - وعملياً ضد كل محاولة لصبغ الماركسية بالصبغة الجامدة وتجريدها من ديناميتها، وأثبت عدم ضرورة قيام ثورة عالمية في آن واحد، ونادى بضرورة مناصرة أي حركة ثورية، تهدف إلى تحرير الشعوب من الاستعمار والاستغلال الرأسمالي. لقد أيد بحزم حركات التحرر الوطني لشعوب الشرق في ايران ومصر وشمال افريقيا وغيرها، وقال إن على هذه الشعوب أن تسلك طرقها الخاصة بها في تحقيق أهدافها. وهكذا دخلت اللينينية كعنصر مكمل للماركسية أبعد عنها كل محاولة لتحويلها إلى «رموز» و «كليشيات» أو «حدلقة وغرور».

فقول مطاع صفدي: «فبعد أن استطاعت القومية العربية، بمنطلقاتها الفكرية الأولى، وأدواتها

الثورية المهوودة، أن تحقق ذروات حقيقية في تجربتها الثورية الخاصة، يحاول (البعض) أن يحشرها حشراً تحت عنوان اصطلاحي، ليفسرها بمختصراته الايديولوجية، هي الماركسية. وبدلاً من أن ننظر إلى انتصارات تجربة القومية العربية، وننخذها دليلاً على صحة طريقها الخاص إلى الاشتراكية فإن هذا (البعض) يعكس الآية تماماً، ويجد أن هذه الانتصارات لا تعللها الا نظرية أخرى، تعجز دونها نظرية القومية العربية». انه قول يحتاج لبعض المناقشة لأن ما ورد في المقال حتى الآن هو رد على كثير من النقاط الواردة هنا وهذه الفقرة بالذات هي محاولة لمعارضة الماركسية بنظرية القومية العربية.

أما المنطلقات الفكرية الأولى - اي الشق الفلسفي فقد أظهرنا انه إما أن يكون مادياً أو يكون مثالياً - واعتقد هنا أن الفلسفة المثالية أعجز من أن تعطي مقتضيات الثورية العربية. ومن السهولة الوصول إلى ذلك أو التدليل عليه لكل مطلع. أما الأدوات المهوودة، فلا ندري إن كانت غير التخلص من السيطرة والاستغلال سواء كان استعمارياً أم كان «قومياً» وذلك عن طريق نضال الطبقات الكادحة - البروليتاريا من الفلاحين والمتقنين - وذروات التجربة الثورية الحقيقية هي التي تحققت على ذرى الأوراس في الجزائر وذرى الأهرام في مصر. فهل في هذين البلدين - كما ذكرنا - غير التحرر من السيطرة الاستعمارية أولاً ومن ثم القضاء على الاستغلال وتوطيد السلطة لفئات الشعب العاملة - من بروليتاريا وفلاحين فقراء، وضرب البرجوازية والرأسمالية أو الغائها كطبقة ونظام اجتماعي، وأكثر من ذلك تطبيق مبدأ التضامن الأممي مع الشعوب المضطهدة بغض النظر عن هويتها القومية، وكذلك اقامة احسن العلاقات مع البروليتاريا المضطرة في الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية؟ اذن فحشر التفسير بالمختصرات الايديولوجية تحت عناوين اصطلاحية ليس هو الماركسية وحتى لو قام بذلك بعض «البعض».

فأين التعارض مع الماركسية هنا؟ على كل حال إن وجد فهو في رؤوس البعض الآخر، وليس في الطريق الذي تسير به الحركة الثورية العربية في زحفها المظفر.

وأود هنا أن أكرر «بأنه إن وجد خلاف أو تباين في السبيل من قبل جماعات مختلفة في بلدان مختلفة أو بلد واحد، وتحت ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية مختلفة، وحتى وإن وجد خطأ كبير أم صغر في مجال التطبيق والحطة - التكتيك - فإن ذلك يجب أن لا يترك لنا العنان للخلط بينه وبين النظرية، لأن ذلك لا يخدم الفكر العربي الذي أغنى طيلة تاريخه الفكر العالمي واعتنى ويجب أن يعتني به».

وفي القسم الأخير من المقال يتطرق الكاتب إلى قضية تحول المجتمعات، سواء في الدول النامية المتحررة حديثاً، أم في الدول الرأسمالية الصناعية. وبعد مقدمة قصيرة ينتقل الكاتب وبسرعة كبيرة إلى قضية جديدة في نظرية النضال الطبقي اذ يقول «وإن الانفجار الداخلي للمجتمع الرأسمالي، سوف يبقى معطلاً مؤجلاً إلى أمد بعيد، ما دامت البروليتاريا في هذا المجتمع، تؤلف هي نفسها طبقة مستغلة، وجزءاً من المجتمع المستغل ككل بالنسبة إلى المجتمعات النامية الأخرى. وهذا ما يجعل استراتيجية المعركة بين الرأسمالية والبروليتاريا، تتحول من النطاق الاجتماعي الداخلي إلى صراع قومي بين دول استعمارية وشعوب جديدة ناهضة» ثم يتبعها بعد أسطر ثلاثة بالاستنتاج التالي «وهكذا انتقلت المعركة الطبقة داخل المجتمع الواحد، إلى صراع عالمي بين قوميات رأسمالية استعمارية، وقوميات شعبية مناضلة، يمكن وصفها بأنها (قوميات بروليتارية)».

أما كون «البروليتاريا في المجتمع الرأسمالي تؤلف هي نفسها طبقة مستغلة» فهذا ليس نوعاً من السطحية بل نوع من الجهل المطبق في قضية التحليل الطبقي . وأما كونها جزءاً من المجتمع المستغل ككل بالنسبة إلى المجتمعات النامية الأخرى، فهذا يحتاج إلى نقاش . صحيح أنها جزء من المجتمع الرأسمالي وهي الجزء المستغل (بفتح الغين)، وما تتقاضاه من أجر هو أقل بكثير مما تنتج ، وما تستطيع شراءه بدل بيعها قوة عملها، هو بحد ذاته نهب لها، فصفة الاستغلال اذن لا يمكن نشرها ذات اليمين وذات اليسار، بل هي أن يتقاضى الانسان العامل - أكثر مما انتج أو عمل . وهذه الصفة هي أبعد ما تكون عن الطبقة البروليتارية داخل المجتمع الرأسمالي - والا بماذا نفسر الاضرابات التي يشترك بها عشرات الملايين من العمال في العالم الرأسمالي نفسه كل عام؟ إنها بالضبط للحصول على نصيب كبير مما تنتج أو وضع حد لنهب اتعابها من قبل الرأسمالية . والأجدى هو البحث عما ينهب من الشعوب المستعمرة، ليس في حساء البروليتاريا الهزيل في الدول الرأسمالية - الهزيل نسبياً لما تنتج - بل في كروش وجيوب أصحاب المصانع الرأسماليين، في الملايين التي تنفق لتحضير الحروب وإثارها التي تكوّن البروليتاريا في الدول الرأسمالية وقودها .

وتكفي دراسة ميزانية أي دولة رأسمالية استعمارية ونظام أجورها وسياسة الاسعار فيها، لنرى بأي بشاعة وصفافة تستغل الرأسمالية أبناء قوميتها وأبناء القوميات الأخرى . وقد أثبت التاريخ أن البروليتاريا تعيش أحسن بما لا يقاس، عندما تنتهي سيطرة امت «ها» على الأمم الأخرى وتأخذ مقاليدها بيدها وتستغل خيرات بلدها لشعبها . إنها البروليتاريا الروسية، التي كانت جزءاً من المجتمع المستغل (بكسر الغين) لشعوب آسيا الوسطى، هي بعينها التي تضع يدها بيد هذه الشعوب طارقة أبواب المجد، فاتحة مرحلة جديدة من مراحل التاريخ : مرحلة التأخي بين الشعوب والقوميات، متجسدة في انذارها المشهور للمعتدين على سيادة العرب في مصر، في بناء السد العالي، في ذخيرة مناضلي الجزائر، مدافع وبنادق في حربهم التحررية البطولية ومخترات ومصانع في فترة البناء، ليس للعرب فحسب بل لشعوب العالم الناهضة قاطبة .

وفي ما يخص البروليتاريا في البلدان الرأسمالية الامبريالية حالياً - الولايات المتحدة، بريطانيا، فرنسا، المانيا الغربية، البرتغال، اليابان، وغيرها - فهل تحولت البروليتاريا فيها فعلاً إلى بروليتاريا «مستغلة للشعوب»؟ هل الغت أو أوقفت نضالها الطبقي في الداخل وتوجهت مع «قوميتها الاستعمارية» للصراع ضد «القوميات الشعبية البروليتارية المناضلة»؟

الجواب لا، ولا يمكن أن يكون غير ذلك لأن طبيعة النضال بين البروليتاريا والبرجوازية لا تحدده الرغبات أو حسن النية وسوؤها، بل هو نضال موضوعي يعمل لحل التناقض بين العمل ورأس المال . فلا مجال اذن لوقفه أو الغائه، وتبقى القضية قائمة إلى أن يحل التناقض داخل المجتمعات، ولن يحل الا بانتصار العمل على رأس المال، كما أوضح مؤسس الاشتراكية العلمية كارل ماركس وفريدرك انغلز، وكما يثبت سير التاريخ الحديث ابتداء من كومونة باريس حتى اختيار شعوب كثيرة طريق التطور غير الرأسمالي في بناء

اقتصادها، أي بناء الصناعة والزراعة على أسس اشتراكية والغاء استثمار الانسان للانسان بجميع أشكاله .

فالصراع الطبقي هو نضال غير محدد القومية، هو سير للتاريخ تتضمن فيه البروليتاريا العالمية بشكل موضوعي تحدده طبيعة المعركة الدائرة. وهذه المعركة - كأي معركة - فيها انتصارات وهزائم لكن اتجاهها محتوم، انه انتصار البروليتاريا على الرأسمالية .

أدركت البرجوازية خلال المعارك الكثيرة بأن وحدة البروليتاريا - سواء في بلد واحد أم على نطاق عالمي - هو الخطر الأكبر الذي يتهدها . ومحاوله منها للحفاظ على وجودها واطالة لعمر الرأسمالية، عمدت البرجوازية إلى اتباع اساليب عديدة، كلها ودون استثناء، موجهة لفك وحدة الحركة البروليتارية على النطاقين الوطني والعالمي . ولتحقيق ذلك تتصرف البرجوازية - بصفتها الطبقة المالكة لوسائل الانتاج - بجهاز ضخم للدعاية، جيش من الصحفيين والنظرين والكتاب، دور للإذاعة والنشر، بالملايين من وحدات النقد تصرفها لشراء ذوي النفوس الضعيفة من أبناء الطبقة العاملة، تضعهم في قيادة النقابات والتنظيمات العمالية الأخرى لحرف العمال عن أعدائهم الحقيقيين وتوجيههم ضد مصالحهم ذاتها . وأخيراً وليس آخراً بجهاز قمع ضخم مسلح بأحدث الأسلحة - البوليس والجيش - يتحرك وفق مشيئتها لقمع أية حركة تهدد مصالح هذه البرجوازية سواء في الداخل ضد أبناء قوميتها أو في الخارج ضد أبناء القوميات الأخرى . فهذه طبيعة المعركة، وهذه القوى كلها تقف أمام البروليتاريا وحلفائها، فلا عجب هنا إن لم يتحقق بعد انتصار البروليتاريا على الرأسمالية في العالم أجمع .

إلا أن أخطر الأسلحة التي تستخدمها البرجوازية في هذا المجال، هو سلاح استغلال المشاعر القومية، وإيهام الطبقة العاملة بأن الدفاع عن المصالح البرجوازية هو دفاع عن «المصالح القومية» . لم تستطع البرجوازية في يوم من الأيام دفع البروليتاريا إلى الحرب العدوانية الا بعد تفكيك وحدتها وزرع الأوهام بين صفوفها والقضاء على طليعتها الواعية بالحديد والنار . لكن رغم عدم تكافؤ المعركة في البداية فقد حققت البروليتاريا انتصارات هائلة على الصعيدين الوطني والعالمي . فالقضية إذن ليست قضية تحول البروليتاريا إلى طبقة مستغلة (بكسر الغين)، بقدر ما هي انهزام وقتي للبروليتاريا من الناحية التنظيمية والسياسية في بعض البلدان الرأسمالية . وظواهر الهدوء النسبي الموجودة في بعض البلدان الرأسمالية تهزها اضرابات العشرات من ملايين العمال في كل عام ويكشف قبحها ملايين العاطلين عن العمل .

إذن أين نقف عندما نقبل القول بأن القضية هي قضية قومية وبأننا «قومية بروليتارية» تناضل ضد «القومية الرأسمالية»؟

عندئذ نقف في صف غلاة الرجعية البرجوازية التي دأبت طيلة تاريخها على تحقيق مصالحها الأنانية في استعباد الشعوب الأخرى على حساب الجماهير الكادحة، وذلك عن طريق إيهامها بأنها تقاتل دفاعاً عن مصالح الأمة بكاملها . وأكثر من ذلك تضع بيدها السلاح

الذي تستخدمه لمحاولة اقناع الجماهير، بأن القضية ليست صراع شعوب مستعبدة مع مستغليها - الاستعمار - بل هو صراع قومي، إذا لم تخضع الطبقات الكادحة فمعنى ذلك «نهاية الأمة». والأخطر من ذلك هو تبنيها بل نشرنا نظرية حتمية الحروب بين الشعوب، ما دمننا نؤمن بحتمية الصراع بين الطبقات، وعندما نراقب الشعوب كشعوب «رأسالية» وشعوب «بروليتارية».

أما الحرب الدفاعية المقدسة التي تخوضها الشعوب فهي لا تعني إطلاقاً القتال ضد الأمة الأخرى، بل ضد رأساليتها - كطبقة واستعمار - ضد العدوان. ومصطلحتنا كشعب مناضل ليست استشارة عداء قومي، بل عداء طبقي يمكننا عن طريقه كسب فئات واسعة من أبناء «القومية» المعتدية، إلى جانب قضيتنا.

ولو أخذنا الثورة العربية الجزائرية كمثال - حتى توقيع معاهدة ايفيان على أقل تقدير - نستطيع القول إن البروليتاريا الفرنسية لم تقف في يوم من الأيام ككل مع البرجوازية الفرنسية، وإن وقفت قطاعات منها موقف المتفرج لبعض الوقت، فإن بطولة الشعب الجزائري وعدم وضعه القضية «ضد كل ما هو فرنسي»، أدى بالتدرج السريع ليس لكسب البروليتاريا الفرنسية إلى جانبه فحسب، بل وقطاعات كبيرة وهامة من الفئة المثقفة الفرنسية، نذكر منها جان بول سارتر كمثال لآلاف المثقفين الفرنسيين الذين دافعوا، مع البروليتاريا الفرنسية، عن احقية الشعب الجزائري بالحرية وتقرير المصير، بالفعل وبالكلمة الشريفة ضد «حرب الجزائر القذرة».

ولا اعتقد أن أحداً يشك بأن موقف الشرفاء من الفرنسيين قد ساعد على وقف الحرب في الجزائر، كما حملت هذه الفئة عبئها في شل نشاطات الفاشيست الفرنسيين التي تجسدت في منظمة الجيش السرية (OAS)، التي كانت مدعومة من غلاة الرجعية البرجوازية وكان شعارها الدفاع عن «مصالح فرنسا!» بل إن أكبر مظاهرة شهدتها باريس في تاريخها الحديث، كانت تظاهرة الشعب الفرنسي مع حرية الشعب الجزائري، وفي الوقت نفسه كان البعض من «الجزائريين» يتآمرون على مصير الثورة المظفرة.

فكيف لنا إذن أن نفهم أو نقبل نظرية «القومية الرأسالية والقومية البروليتارية»؟!

من الناحية التاريخية فإن هذه المحاولة «النظرية» ليست بجديدة على الاطلاق، فهي خطيئة معظم زعماء ونظريي الأهمية الثانية وبعض زعماء الاشتراكية الديمقراطية في عصرنا الحالي، في محاولة تبرير تحليلهم عن أهداف البروليتاريا بل وخيانتها بحرفها عن عدوها الطبقي.

إنها نظرية غريبة ومستوردة تناقض تناقضاً صارخاً مع مجرى التطور الجاري في وطننا العربي وطبيعته، هدفها ذر الرماد في العيون وتحويل الأنظار عن الرجعية الداخلية أثناء حبكها المؤامرات مع الرجعية الاستعمارية العالمية، لنسف مكتسباتنا الحالية، مكتسبات قوى الشعب العاملة، في محاولة لوقف عجلة التاريخ.

في القومية العربية.. والعثمانية(*)

محمد جلال كشك

رضي الله عن عمر ابن الخطاب وأرضاه عنا، في ثلاث كلمات لخص تلك القضية التي تقف الأقلام أمامها بكفاء، وتدور العقول حولها حائرة، تسود الصفحات في النقاش بين الحركات والأحزاب والمنظمات في الوطن العربي.

وأعني مشكلة العلاقة بين العروبة والاسلام - إن كان ثمة مشكلة - ولكن عمر على فراش الموت، وطعنة المجوسي أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبه، قد سلبت البشرية، أعظم بنيتها إلا من جاءه الوحي يلخص تلك العلاقة في ثلاث كلمات.

قال عمر: «وأوصي الخليفة من بعدي بالعرب فانها مادة الاسلام».

نعم «العرب مادة الإسلام» تلك هي القضية، كما كانت واضحة لا تحتاج إلى جدل، وحسبك بأمة جعلها دينها في أعز مكانة، ونزل كتابه بلغتها، فانتشرت مع انتشاره، وسادت حيث ساد، من المحيط الهادي إلى المحيط الأطلسي.

أمة جاءت القيادة طائفة مختارة في الأرض التي تتقاتل عليها الأمم سعياً إلى مكانة أو نفوذ.. أمة جعلها دينها قائدة الشعوب الطامحة إلى المساواة والحياة الانسانية، بغير منازع.

يقول السيد أبو الحسن الندوي من علماء الهند: «إن العالم العربي قلب العالم الإسلامي النابض يتجه إليه روحياً ودينياً ويدين بحبه وولائه، ولكن المسلم ينظر إلى العالم العربي كمهد الإسلام، ومشرق نوره ومعقل الإنسانية، وموضع القيادة العالمية، ويعتقد أن سيدنا محمد العربي هو روح العالم العربي، وأساسه وعنوان مجده، وأن العالم العربي بما فيه من موارد الثروة والقوة، جسم بلا روح، وخط بلا وضوح إذا انفصل - لا سمح الله بذلك - عن سيدنا رسول الله وقطع صلته عن تعاليمه ودينه».

(*) نشر في: الرسالة، السنة ٢٢، العدد ١٠٩٩ (شباط/ فبراير ١٩٦٥)، ص ٣٧ - ٤١.

ويعود العالم الهندي الكبير فيقول عن رجاء الاسلام من العرب: «والعالم العربي يحسن الاضطلاع برسالة الإسلام، ويستطيع أن يتقلد زعامة العالم الإسلامي ويزاحم أوروبا وينتصر عليها».

«ولقد أكرم الله العرب بهذه القيادة، لما أخلصوا هذه الدعوة الإسلامية وتضامنوا في سبيلها، فأحبهم الناس في العالم حباً لم يعرف له نظير، وقلدوهم في كل شيء تقليداً لم يعرف له نظير، وخضعت للغتهم اللغات، ولثقافتهم الثقافات والحضارتهم الحضارات، وهي القيادة التي يجب أن يحرص عليها العرب أشد الحرص، ويعضوا عليها بالنواجذ».

ولو انفقنا ما في الأرض جميعاً على أن نجعل عقلاً ممتازاً من أبرز مفكري الهند يسلم بهذه القيادة لعروبتنا، تسليم الراغب الراضي لما أمكننا. ولكن الله فعل.

فما الذي جعل أمتنا، أو بعضاً من مفكريها، يطرون على ما أتاهم الله، ويضيقون بمكانتهم هذه من الإسلام، ويفرون من مركز القوة، الى مركز الضعف والحيرة والتخبط. ما الذي أوقعنا في القومية العلمانية؟

هناك أكثر من سبب يضيق العمر عن تقصيصها كلها، ولنبدأ بهذا السبب المعاصر والواضح، الذي ما زال يترك آثاره وترسباته في كثير من تفكيرنا، ذلك السبب الذي أعده القدر، وأجاد خصومنا استغلاله، وتهويله، والتزايد فيه حتى بلغوا غايتهم.

ذلك هو علاقة العرب بالعثمانية، أو ارتباط الإسلام والجامعة الإسلامية والدعوة إلى الإسلام بتطورات الدولة العثمانية، منذ أن ظهرت إلى أن انهارت.

لماذا كان الترك قدراً محتوماً على العالم الإسلامي والعربي بالذات؟! ولماذا التوى الصراع في سنواته الأخيرة، فوضع القومية في مواجهة الدين لينتهي الصراع باستبعاد الدين في تركيا، وتنكر الحركات القومية له في دائرة الهلال الخصيب؟ لنبدأ بالأترك..

كان ظهور الأتراك وقيام الدولة العثمانية، ضرورة تاريخية، حتمتها الأحداث في هذه الرقعة من العالم. وقبل ظهور العثمانيين، كانت الحروب الصليبية ثم غارات التتار قد أجبرت العالم العربي على الدخول في مرحلة الاقطاع العسكري.. يقول ساطع الحصري إن جيش الانكشارية كان أول جيش دائم في التاريخ، إلا أن المماليك كانوا أيضاً محاربين محترفين، وهذه كانت هي صفتهم الأساسية، التي يشتركون من أجلها، والتي يتفرغون لها، بعد تخطي مرحلة الطفولة التي يستخدمون فيها في الأغراض المنزلية وتلقين الولاء والمؤامرات والتسلية البريئة والشادة لاستاذهم.. إلا أن المملوك الأمرد سرعان ما يتحول إلى قاتل محترف، وتوكل إليه مهمة الدفاع عن البلد.

ولما قهروا الصليبيين والتتار انتقلت لهم السلطة وأصبح لهم حق العيش على حساب الفلاح والتاجر والصانع، مقابل الحماية من الغزو، وغزو الفرنج بالذات. اتفاقية غير حرة، ولا كانت ثمرة تعاقد أو عقد، إنما هي اتفاقية طبيعية، يملئها حب البقاء، وهي اتفاقية شرسة بشعة تستطيع أن تقول فيها ما تشاء، ولكنها هي أساس العلاقة منذ قطر الأتابكي إلى

الأشرف الغوري . ولقد أدى الطرفان التزاماتهما كاملة . . قهر المهاليك لويس القديس، وخلصوا الثغور من قراصنة الافرنج أكثر من مرة، وطردوا فلول الصليبيين من الشام، وقهروا أيضاً جحافل التتار، ودفع الفلاح والتاجر الأرزاق والأتاوات والمكوس والنفقة والمشاهرة، دفعوا إلى حد الموت .

ومنذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر، اختلت الاتفاقية، وجرى على المهاليك قضاء التاريخ، فانتهوا كقوة محاربة قادرة على صد الخطر المتفاقم بأخراج المسلمين من الأندلس، وظهور سفن البرتغال عند السواحل العربية، بل مفاجأتها المسلمين بالظهور في بحر الحجاز ذاته وجنوب اليمن .

وابن اياس المؤرخ المصري يفسر ظهور سفن الافرنج في البحر الأحمر تفسيراً طريفاً يكشف عن ملامح التأخر الذي بدأ يغزو العالم الإسلامي فيقول: «ولكن تزايد الضرر من الفرنج فيما بعد وترادفت مراكب الفرنج ببحر الحجاز حتى بلغوا فوق عشرين مركباً، وصاروا يعيثون على مراكب تجار الهند، ويقطعون عليهم الطريق في الأماكن المخيفة، ويأخذون ما معهم من البضائع، وسبب هذه الحادثة أن الفرنج تحيلوا حتى فتحوا السد الذي صنعه الاسكندر بن فلبس الرومي، وكان هذا نقباً في جبل بين بحر الصين وبحر الروم، فلا زال الفرنج يعيثون في ذلك النقب مدة سنتين حتى انفتح وصارت تدخل منه المراكب إلى بحر الحجاز، وكان هذا من أكبر أسباب الفساد» .

ولكن المهاليك كانوا أعجز من أن يصدوا هذا الفساد . كانوا يخرجون إلى الحرب متثاقلين ليعودوا منكسرين، فيستنكر ابن اياس أن تعطى لهم الجامكية - أي الرواتب - «وهم المهاليك الأذال الذين صار يستكثر منهم في الديوان، ففهم من لا يعرف جذب القوس، ولا مسك الرمح وهذا أمر عجيب» بل عجز الغوري عن أن يجد شجاعاً منهم يرسله إلى ابن عثمان كسفير، فقد خافوا جميعاً لأن ابن عثمان «رجل جاهل سفك للدماء وكل من توجه إليه بهذا الجواب قتله» . ولما طلبهم طومان باي للقتال بعد هزيمة الغوري، وصرف لهم لكل مملوك ثلاثين ديناراً «أرموا تلك النفقة في وجهه وقالوا ما نساfer حتى نأخذ مائة دينار . . . وأشيع أن السلطان قال للعسكر: «اتوا أخذتوا من السلطان الغوري مائة وثلاثين ديناراً ولم تقاتلوا شيئاً وكسرتوا السلطان واخيتتوا به حتى قتل منكم قهراً» .

ومع فسادهم كقوة محاربة، فسدوا كسلطة حاكمة، وانحصرت طرقهم في زيادة موارد الدولة في نهب التجار ومصادرة أموال المتوفين بعد عصر الورثة في كعوبهم وأصداعهم، حتى إن ابن اياس يغبط الغوري على وفاة ثلاثة من الأثرياء في سنة واحدة، ويعدها من علامات سعد السلطان! .

واشتغل السلاطين بتزييف النقود، فأصبحت عملتهم «زغل» .

وعندما كتب «ملك الغرب صاحب الأندلس»، مكاتبة تتضمن بأن السلطان يرسل إليه تجريدة تعينه على قتال الفرنج، فإنهم قد أشرفوا على أخذ غرناطة، وهو في المحاصرة معهم . فماذا كانت نجدة السلطان الأشرف قايتباي؟ . . العجب!!

اقتضى رأيه بأن يبعث إلى القسوس الذين بالقيامه التي بالقدس «بأن يرسلوا كتاباً على يد قسيس من أعيانهم إلى ملك الفرنج صاحب نابل، بأن يكاتب صاحب قشتالية، بأن يجمل عن أهل الأندلس

ويرحل عنهم، والا يشوش السلطان على أهل القيامة! وكما قال ابن اياس لم يفد ذلك شيئاً وأخذ الفرنج غرناطة، بل أصبحوا مصدر ازعاج ورعب للسلطان ومماليكه، وسفنهم تقتحم بحر الحجاز وتهدد ثغر جدة. . ونظرة في تاريخ بدائع الزهور تجد أن ابن اياس لا يكاد يسجل شهراً الا ويتضمن عبث الافرنج وظهورهم عند الثغور العربية. .

المحرم ٨٧٨: وفيه جاءت الأخبار من الاسكندرية بأن الفرنج قد تعبثوا ببعض سواحلها. وأسروا من المسلمين تسعة أنفار، وفعلوا مثل ذلك في ثغر دمياط.

رمضان ٨٨٠: وفيه جاءت الأخبار من الاسكندرية بأن بعض تجار الفرنج احتال على تجار الاسكندرية حتى أسرهم، وكان فيهم تجار السلطان وتوجهوا بهم إلى بلاد الفرنج.

جمادى الأولى ٨٨٤: وأنشأ بهذا البرج مقعداً مطلاً على البحر ينظر منه من مسيرة يوم إلى مراكب الفرنج وهي داخله المدينة. وجعل حول هذا البرج، مكاحل معمرة بالمدافع ليلاً ونهاراً. بسبب الا تطرق الفرنج للثغر على حين غفلة.

ذو القعدة ٩١١: وفيه سافر تغري بردي الترجمان إلى نحو بلاد الفرنج وأخذ معه كتاب التبرك، وكان قد تزايد تعبت الفرنج بالسواحل وأخذ أموال التجار.

ذو القعدة ٩١٣: عين السلطان تجريدة إلى بلاد الفرنج، وقد تزايد منهم الأذى والتعبت بالناس في البحر الملح.

ربيع أول ٩١٥: وفيه جاءت الأخبار بأن العسكر الذي توجه إلى الهند قد كسروهم الفرنج كسرة فاحشة وقتلوا العسكر عن آخره ونهبوا ما في مراكبهم أجمعين فتنكد السلطان لهذا الخبر.

رجب ٩١٥: وفيه أفرد السلطان على طائفة المغاربة اثنين وثلاثين ألف دينار. وكان سبب ذلك أن تغري بردي لما توجه إلى بلاد الفرنج اشترى من ملوك الفرنج عدة أسرى من المغاربة بنحو من خمسين ألف دينار.

ربيع أول ٩١٦: وفيه كاتب السلطان جماعة من ملوك الهند بأن يكونوا مع السلطان عوناً على قتال الفرنج الذين صاروا يتعشون بسواحل بلاد الهند، وقد كثر الفساد هنا، وبلغت عدة المراكب التي يعشون في السواحل نحواً من خمسين مركباً، والأمر إلى الله في ذلك.

جمادى الأولى ٩١٦: وفيه جاءت الأخبار من بلاد الغرب بأن الفرنج قد ملكوا مدينة طرابلس الغرب. وهذه المدينة من أجل مداين الغرب وهي مدينة عاصية، ولولا أن الفرنج تحايلوا عليها لما قدروا على ذلك، وقتل من المسلمين نحواً من أربعين ألف إنسان وقد جاءها الفرنج من البحر في مائة مركب. . فلما بلغ السلطان ذلك تنكد للغاية وكذلك الناس قاطبة.

وفيه قبض شريف مكة على ثلاثة انفار من الفرنج دخلوا إلى مكة وهم في زي الأروام.

وفيه جاءت الأخبار بأن الفرنج خرجوا على الأمير محمد بيك بالقرب من ساحل قلعة آياس، فقتل، وقتل من كان معه من الجند وأخذوا ما كان معه من المراكب المشحونة، وكانت نحواً من ثمانية عشر مركباً. فلما بلغ السلطان ذلك تنكد إلى الغاية، وامتنع عن الأكل يومين.

ذو القعدة ٩١٦: وفيه جاءت الأخبار من بلاد الغرب بأن صاحب تلمسان تحارب مع الفرنج وقتل منهم نحواً من عشرين ألف انسان، واستخلص منهم ما كان قد استولوا عليه من جهات الأندلس وغيرها، فسروا الناس قاطبة لهذا الخبر.

محرم ٩١٧: وبلغ أن تغري بردي كاتب ملوك الافرنج بأحوال مملكة مصر، وأن السلطان ليس له همة إلى ارسال تجريدة، وأن السواحل خالية ليس بها مانع.

ربيع الأول ٩١٩: حضر هجان من مكة من مسافة تسعة أيام وأخبر بأن الفرنج قد ملكوا كمران وانهم يباصروا مدينة سواكن، وأن أمير مكة خرج إلى جدة خوفاً على البندر من الفرنج أن يهجموا عليه.. فلما جاء هذا الخبر تنكد له السلطان إلى الغاية.

ولكن نكد السلطان لم يكن يجدي، والفرنج يحيطون بالوطن العربي ويسمون اكتشاف رأس الرجاء الصالح تطويق الإسلام.. والأمة الإسلامية لم تكن بحاجة إلى اضراب السلطان عن الطعام بل إلى «٣٠٠٠ مركب حربي كانت تكون الاسطول العثماني» وإلى أكبر قوة عسكرية عرفها العالم في ذلك الحين وهي جيش الانكشارية..

لقد انهار الممالك كقوة عسكرية وجاء دور الأتراك ليوقفوا تقاتل الممالك الإسلامية ضد بعضها ولفرض الحماية العسكرية على العالم الإسلامي والعربي بالذات، أي عودة العقد القديم بين الفلاحين والتجار والصناع والجند الجدد ولكن بشروط أفضح.. ولكن لا خيار.. إما الفناء على يد الغزو الفرنجي المتعصب المتوحش، وإما قبول شروط الحماية من أشنع صور الاقطاع العسكري..

هذه هي القضية، ولعلها تفسر السهولة التي اكتسح بها الأتراك العالم الإسلامي، بل إن الجزائر وهي دائماً في فوهة المدفع بالنسبة إلى الغزو الصليبي. لم يفتحها الأتراك، بل دخلت طواعية وباختيارها في الدولة العثمانية. يقول ساطع الحصري: «وأما دخول الجزائر تحت الحكم العثماني، فقد تم بدون حرب، بل بمحض ارادة حاكمها (خير الدين) المعروف بـ(بارباروس). كان قد تكون هناك نوع من (الحكومة البحرية) تملك اسطولاً قوياً يشتغل بالقرصنة. لمقابلة قرصنة أوروبا. وصار خير الدين يتغلب على أساطيل اسبانيا. وسيطر على غرب البحر الأبيض، ومع هذا فقد رأى أن يقدم خدماته، وأساطيله إلى الدولة العثمانية، واستقبله السلطان سليمان القانوني وجعله قائداً عاماً لأساطيل الدولة، وانضمت الجزائر بهذه الصورة إلى الدولة العثمانية».

هذه هي غريزة الأمم التي لا تخطيء. والجزائر كما نعلم هي أول دولة عربية احتلها الافرنج بعد ذلك..

وقد يفكر البعض اليوم في أي الاحتمالين كان أفضل للعرب، احتلال الفرنجة

أصحاب الحضارة المقبلة أم حماية العثمانيين رمز الحضارة المتوارية؟ إلا أن هذه القضية باطلّة تماماً، فلم يكن هناك خيار لأن احتلال الفرنجة لم يكن يحمل ثمة أي أمل حتى في البقاء، وكانت عبء الأندلس هي الدرس الذي أيقظ حواس الأمة إلى عهد الجبرتي عندما يصف الحملة الفرنسية: «وأوشكت القضية أن تصيح أندلسية».

وقد روى ابن اياس ما جرى على الأندلس، فقال: «وفيه جاءت الأخبار من جهة الغرب بأن الفرنج قد استولوا على غرناطة هي دار ملك الأندلس، ووضعوا في المسلمين السيف، وقالوا من دخل في ديننا تركناه، ومن لم يدخل في ديننا قتلناه، فدخل في دينهم جماعة كثيرة من المغاربة خوفاً على أنفسهم من القتل. والأمر لله».

وربما نكون نحن وابن اياس متعصيين يلون الولاء الديني نظرتنا للأمر. فلنترك لسيدة شريفة هي «سيغريد هونكة» تقول:

«في ٢ يناير ١٤٩٢ رفع الكاردينال د. بيدرو جوازاليس ده مندوزا، الصليب على الحمراء. وهي القلعة الملكية للأسرة الناصرية، وكان ذلك إعلاناً بانتهاء حكم العرب على اسبانيا، فهنا في غرناطة كانت قد انتهت العروبة في الأندلس، إذ كانت قد شاخت وبلغت نهايتها. وبضياع سيادة العرب وحكمهم انتهت هذه الحضارة العظيمة التي بسطت سلطانها على القارة الأوروبية طيلة العصور الوسطى، وقد احترمت المسيحية المنتصرة لحد ما الاتفاقيات التي تمت بينها وبين المسلمين. وظل هذا الاحترام قائماً مدة ثماني سنوات. ثم وقعت أحداث قضت على المسلمين وبقيت ثقافتهم وحضارتهم، وتعرضوا للاضطهادات الشنيعة. فقد حرم عليهم الاسلام وتعاليمه، وأوامره. كما حرم عليهم استخدام اللغة العربية وحتى نطق كلمة عربية أو أغنية عربية أو شعر عربي. كما حرموا عليهم أيضاً حتى العزف على الآلات الموسيقية العربية واستخدام الأسماء العربية وارتداء لباسهم القومي وزيارة الحمامات. وفرضت المسيحية على من يخالف هذا من المسلمين أشد العقوبات من سجن وطرده وحرقة، والمسلم على قيد الحياة.

وهكذا تم النصر على العروبة وذلك عن طريق مختلف أنواع الاضطهاد من حرق وقتل وتعذيب».

صدقت الدكتورة سيغريد. . . وحقاً ليس كل «الدكاترة حجامين» . . .

ثماني سنوات. . . ثم أريد العرب. . . ونحن حكمنا الأندلس ثمانية قرون، فعاشوا تحت حكمنا وتكاثروا، وتعلموا، واستحموا، وتسلموا. . . ثم تعصبوا وقضوا علينا. . .

كانت شمس حضارتنا توشك على المغيب. . . في رحلة نحو فجر جديد. . . وأقبل المساء بعد يوم حافل. . . لقد كان يوماً صاحباً مثيراً مرهقاً ورائعاً حقاً. . . لم يمر على البشرية يوم مثله نبه ضميرها، وأيقظ عقلها، وفتح عينيها على ما في هذا الكون من امكانيات الحياة والمتعة. . . ما من حضارة قبلنا قد أقبلت على الحياة كما أقبلنا. . . فلم نعرف زهد العاجزين ولا لذة اليائسين. . . الحياة عندنا متعة لا كأس نتنحر بتجرعه في شراهة. . . ولا شر نأى عنه ما وسعنا. . .

لقد طال يومنا عشرة قرون. . . وأن أن يأتي المساء. فهذه سنة الكون. . . لنغضو حتى تشرق شمس الآخرين. . .

صحيح أن لحظة الغروب طالت، وإنما وشمسنا ننحدر الى المغيب، قد أفرعنا أوروبا،

ودقت أكفنا أسوار فيينا . . وسددنا الطريق على الغزو الاستعماري للشرق وأجبرناهم على الالتفاف حولنا، وما زال الرعب في قلوب أوروبا الى اليوم . . ولكنه رغم ذلك كان الغروب . . كان العملاق يغبو . . وعندما مات سليمان، ظل الجن سنوات وسنوات في العذاب المهين، لا يجروون حتى على الاقتراب منه للتأكد من موته . . وحتى في عتمة الليل كانت ذكريات النهار تعيش في أحلامنا، فنحتقر الافرنجي الذي طالما هزمناه، وكان لنا من اتساع رقعتنا، وتفوقنا العقلي والعقائدي مبرراً للاستهانة بالعدو حتى التقى مراد بك و ابراهيم بك بجيش نابليون .

بقيت كلمة . .

فكثيراً ما يقال إن الدولة العثمانية كانت دولة دينية، وإن جميع الارتباطات بها هي ثمرة العصبية الدينية، وإن الجدل حولها بين متعصبين للاسلام، وعصرين . .

والحق أن هذا غير صحيح . . فإن العثمانية كانت في بدايتها ونهايتها قضية سياسية وقومية، أضعف جوانبها هي العصبية الدينية . . فمنذ بداية هذه الدولة ورعاياها لا يحملون لها ذرة من الاحترام الديني أو المدني . . وابن اياس يصف مواخير وليست معسكرات الجيش العثماني . . حيث اجفان الحشيش وقصاع البوطة . . وخيام الغلمان كفتيات الجيش . .

ولكنها الضرورة التاريخية ألقت بمجتمع يحيط به الفناء، الى حماية أقوى عناصره عسكرياً وأكثرها تخلفاً من الناحية الحضارية . . وهم المحاربون العثمانيون . . فحموه ثلاثة قرون . . والبعض يضيف وفرضوا عليه التخلف أيضاً . . ولكن . . أصحح أنها كانت غلطة الأتراك؟ . هل كان يمكن والعالم يستقبل مرحلة النظام الرأسمالي أن يقوم هذا النظام بين المسلمين؟ . . أيمن للخلق الاسلامي والفكر الاسلامي والتشريع الاسلامي أن يسمح بقيام نظام استغلال رأس المال؟ . . ألم نبدد القرن الماضي كله في محاولة «تعديل الاسلام» ليسمح بالاستغلال الرأسمالي والربا الرأسمالي؟ . . ألا يمكن القول بأن ما تم كان دورة طبيعية تحتم فيها على المسلمين أن يتراجعوا بدينهم الى أن تنهار الحضارة الرأسمالية ليعودوا بعدهم وتكافلهم الى مسرح الحضارة من جديد . .

أسئلة تحتاج الى من يجيب عنها.

وحسبنا في هذه الدراسة أن نقف عند هذه الحقيقة . . وهي أن قيام الدولة العثمانية في الوطن العربي كان ضرورة تاريخية لمجابهة خطر الافناء . . وليس عصبية دينية . .

فماذا عن انهيارها ولماذا اختلفنا حول التركة؟!

القومية العربية.. بين الترك والاستعمار(*)

محمد جلال كشك

كان دخول العرب في الدولة العثمانية في مطلع القرن السادس عشر، ضرورة تاريخية، وعلى العكس من ذلك كان خروجهم من هذه الدولة، ابتداء من سقوط الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي ١٨٣٠.. إلى تصفية الدولة العثمانية على يد جيوش الاحتلال الانكليزي والفرنسي، ولورنس من ناحية، ونشاط كمال اتاتورك من ناحية أخرى في مطلع القرن العشرين.. فلم تكن ثمة ضرورة تاريخية تحتم هذا الخروج ولا نتيجة سعيدة تبرر وقوعه...

لقد كان قيام الدولة العثمانية، ضرورة تاريخية حتمت انتقال السلطة في الوطن الاسلامي، وخاصة في آسيا الغربية وشمال افريقيا، إلى أكبر قوة عسكرية من أبناء الإسلام، لصد خطر الافناء الصليبي الذي صاحب نهضة الفرنج واكتشاف رأس الرجاء الصالح وبداية عصر الكشوف الاستعمارية...

وكان للترك تخلفهم وجرائمهم وظلمهم، ولكن أحداً لم ينظر إليهم كمحتل أجنبي، وقد رأينا كيف دخلت الجزائر باختيارها في الدولة العثمانية وكذلك أمراء لبنان وشريف مكة.. وكيف رفض المغاربة في مصر التجنيد في جيش المماليك لمقاتلة السلطان سليم «لأننا لا نقاتل إلا الفرنج». وقد استطاع الترك أن يصدوا الخطر عن العالم العربي، وأخروا احتلاله أربعة قرون، وهم بذلك في ذمة الإسلام والمسلمين دين لا ينقضي. فنحن نتحدث عن الشعوب لأنها هي الباقية، والحكومات إلى زوال، وخاصة من تنكر منها لدينه وشعبه وتاريخه..

صدت المواقع التركية سفن المستعمرين الجدد عن العالم العربي، فانطلقت تعيث فساداً بعيداً عن نيرانها، فاكشفت ونهبت وأبادت شواطئ افريقيا الغربية والجنوبية، ثم سلبت من

(*) نشر في: الرسالة، السنة ٢٢، العدد ١١٠١ (شباط/ فبراير ١٩٦٥)، ص ٢٧ - ٣١.

الحكم الإسلامي الشرق الأقصى . الهند وأندونيسيا والفيليبين والملايو والولايات الإسلامية في ما بين روسيا القيصرية والصين وايران . . كلها خضعت لأبشع استعمار عرفته البشرية . .

لقد كان ملك الهكسوس مضطراً لادعاء ازعاج فرس النهر لنومه كمبرر لمقاتلة أمراء طيبة . . أما الاستعمار الأوروبي فكان من البجاجة والتوقح إلى حد المباهة والمجاهرة بأهدافه اللصوصية الصريحة، والتداعي إلى اقتسام بلاد الآخرين، دوغما اعتبار لسكانها كأنها سائمة أو جماد لا يحسب حسابه . .

وما ان أطل القرن التاسع عشر حتى جاء الدور علينا . . وجاءت جيوش نابليون ممثل الثورة الفرنسية، أو الاستعمار الأوروبي في أكثر صوره خداعاً وفحشاً . . جاءت تطرق أبوابنا، ولتذهب إلى الأبد بنعاس الطمأنينة الكاذبة التي استسلمنا لها . إلا أن جلاء نابليون السريع، والنهضة الكاذبة التي ابتعثها محمد علي، ثم شغله للمسلمين والعرب بحربه تارة مع الدولة ضد الثائرين عليها، وتارة بحربه ضدها، قد ضيعت فرصة التنبه الجدي على العرب، بل بالعكس غررت بهم نهضة محمد علي فحسبوا أن كل ما يحتاجونه هو جيش على الطراز الأوروبي!

ومهما يكن حكمنا على محمد علي فإن حروبه ضد السلطان، قد كشفت أن أوروبا لا تؤيد «تحررنا» من الحكم العثماني . كما يزعم البعض، فهي التي وقفت إلى جانب السلطان، بما فيها روسيا العدو الألد لتركيا، وأجبرت أوروبا محمد علي على العودة إلى أفريقيا، مجرد باشا تركي، تابعاً للسلطان، منفذاً لمعاهداته التي تفتح أسواق مصر للرأسمالية الأوروبية . .

كشفت حروب محمد علي، أن استراتيجية أوروبا، ازاء الفريسة التي يجري الاستعداد لتمزيقها والتهاهما، هي ابقاء الرابطة العثمانية في الحدود التي تضمن تسلل النفوذ الغربي، واضعاف الدولة حتى يسهل ابتلاعها جميعاً، وحتى تأمن مخاطر نحو أحد الأطراف إذا ما استقل، أو حتى وقوعه بين أنياب غير التي خصص لها في مؤتمرات الذئاب . . وأيضاً تحطيم هذه الرابطة إذا كانت ستشكل سداً ولو قانونياً ضد الابتلاع، أو ستؤدي إلى قيام حركة بعث، تنظم مقاومة عامة للغزو الأوروبي .

وهذا يفسر كيف أنزلت بريطانيا جيوشها لتعيد محمد علي إلى طاعة السلطان، وكيف انذرت السلطان ألا يحاول المساس بامتيازات الخديوية في مصر بعد عزل اسماعيل، ثم كيف استصدرت منشوراً من السلطان بعصيان عراقي، ثم منعت هذا السلطان بعد ذلك من ممارسة أي حق في مصر وجندت له من يزعمون الكفاح من أجل الاستقلال عن تركيا!! واصرار المفاوضات الايطالي على إعلان السلطان استقلال طرابلس الغرب . . بعد أن احتلتها إيطاليا!

وفي الجانب الآخر، أفاق المسلمون على الخطر المميت الذي تبيته لهم أوروبا الحرية والمساواة والإخاء، وبدت لهم العلاقة العثمانية كحقيقة من شقين متناقضين، ومتلازمين في الوقت نفسه :

فهي أولاً تشكل متفذاً للسيطرة الأجنبية في طريق تخلف السلطة العثمانية، وتغلغل العملاء فيها على نحو لم تعرفه دولة قبلها ولا بعدها من أعلى المناصب إلى أدناها وبتدبير وتحويل أقوى الدول وأضخم المؤسسات الاستعمارية والماسونية والصهيونية والتبشيرية والصلبية، وكلها كانت تعمل بهمة وحقد لا يفتران لتمزيق آخر سد اسلامي وتسليمه أو اعداده للابتلاع . .

وهي أيضاً تشكل سداً قانونياً ضد أطماع هذه الدول، بمعنى ان احتلال احدى الولايات يعني الاصطدام بالدولة العثمانية صاحبة السيادة الرسمية والشكلية غالباً، وهذه الدولة هي بالختمية أقوى من الأجزاء كل على حدة، وهي أقدر بحكم اتصالاتها في المجال الدولي وارتباطها، على المناورة ولو بما يكفي لتأجيل هذا الغزو . .

ولكن هذا السد القانوني أمام الأطماع الأوروبية، أصبح يمثل أمام الثوريين من منتصف القرن التاسع عشر، إمكانية اثاره حركة جهاد، أو مقاومة وطنية، باسم الإسلام وتحث رايته وفي ظل الوحدة العثمانية وامكاناتها لصد الغزو الأوروبي . . وهو ما عرف بعد ذلك بالجامعة الإسلامية، أو الرابطة العثمانية، أي التفاف المسلمين حول رمز الخلافة لمواجهة أوروبا في جبهة مقدمتها الدولة العثمانية وأطرافها تمتد إلى داخل الامبراطوريات الثلاث المتأثرة على الإسلام، البريطانية، والروسية، والفرنسية، حيث يعيش ملايين المسلمين . .

فالجامعة الإسلامية لم تكن دعوة عنصرية ولا مجرد تعصب ديني، أو حركة رجعية، بل حركة وطنية تحررية، امتدحها «انغلز» واثني عليها «النين» في عصرهما . .

وهكذا فهمها زعماء الاصلاح والتحرر، ولا يعيها استعانة السلطان عبد الحميد بها، فهمها قيل في هذا السلطان فقد كان بحكم مركزه يدرك ولو بغريزته نوايا أوروبا الشريرة، ويحاول بقدر ما يسعه أن يواجه هذه النوايا مستنداً إلى القوة الوحيدة التي يستطيع تعبئتها بعد أن جردته قرون التخلف وأعمال المستشارين والعملاء المندسين، من التفوق العسكري . لم يكن أمام السلطان لحماية مملكته إلا التهديد «بالجهاد» . ولم يكن أمام المسلمين إلا رابطة الإسلام تجمعهم لمواجهة اللصوص الذين يتقاسمونهم علناً . .

كانت الجامعة الإسلامية دعوة لحركة تحريرية فيها من المنطق ولها من المقومات أضعاف ما لحركة التضامن الآسيوي - الأفريقي . أو منظمة الوحدة الأفريقية، اليوم . .

ويقول العقاد في كتابه عن الكواكبي «فكان من دعاة الاصلاح من يرى أن الجامعة الإسلامية بزعامة الدولة الإسلامية الكبرى هي القوة التي بقيت لأمم الإسلام في عصر الاضمحلال، وقد أعوزتها قوة المال والعتاد، وقوة العلم والصناعة، وقوة السياسة والسيطرة الدولية، فلا أقل من قوة التضامن والاتحاد» .

«ونشطت دعوة الجامعة الإسلامية بعد ولاية عبد الحميد بسنوات قليلة وعلى أثر انعقاد مؤتمر برلين وافتتاح مؤامرات التقسيم التي اتفقت عليها الدول الكبرى لانتزاع بلاد الدولة العثمانية من سيادتها بغير فارق بين الإسلامية منها وغير الإسلامية» .

ويفسر موقف السلطان عبد الحميد بقوله: «فغاية الأمر فيما قصد اليه السلطان عبد الحميد من

دعوته إلى الجامعة الإسلامية باسم الخلافة أن يحتمي بعطف العالم الإسلامي في وجه التعصب الأوروبي المطبق عليه من كل جانب. وأن يستمع العالم الإسلامي إليه حين يناديه بتلك الصفة لأنه، أكبر ولاية الأمر فيه وأعظمهم مركزاً في مراسم السياسة الدولية، ولم يكن يخفى عليه أن العالم الإسلامي لا يقارع المستعمرين سلاحاً بسلاح، ولا ثروة بثروة ولا نفوذاً بنفوذ، ولكنه كان يقنع منه بما يستطيعه في كفاح الاستعمار، ويعلم أنه يستطيع الكثير مما يحشاه المستعمرون».

وقد اقترح الأفغاني على السلطان عبد الحميد حكومة فدرالية، أو حتى كونفدرالية فسأله السلطان «وما أبقيت أيها السيد لتحدث آل عثمان؟» فرد عليه الأفغاني «يبقى مولاي السلطان ملك أولئك الملوك، فإذا قويت هذه الخديويات، فإنه سرعان ما تنتظم إيران وأفغانستان والهند ويصبح الإسلام قوة عتيدة يهرب الغرب جانبها وتهدأ تأثيرته على الإسلام».

فالجامعة الإسلامية لم تكن مؤامرة تركية، حتى وان رفع شعارها السلطان عبد الحميد بدافع من مصالحه، بل حركة ثورية، وشعار تحرري حاول المخلصون من أبناء الشرق أن يثيروا به حركة مقاومة في وجه الغزو الأوروبي. بل وكان هؤلاء الثوار الذين تركز نشاطهم في البلدان العربية يدركون أن مكان الصدارة في مثل هذا التجمع سيكون للعرب إلى حد أن الأفغاني ورشيد رضا كانا يدعوان الترك للتعرب واحلال اللغة العربية محل اللغة التركية. وسنرى بعد ذلك كيف تنقلب الآية فيدعو العريبان المسميان شبلي شميل وسليمان البستاني لفرض اللغة التركية تحقيقاً للوحدة، ويقول شبلي شميل أنها أكثر قابلية للتطور من العربية!..

وماذا كان موقف الغرب من الجامعة الإسلامية بعد أن قسم الأسلاب في مؤتمر برلين؟..

يقول توفيق برو في رسالته القيمة العرب والترك: «شعر الأوروبيون بخطر هذه السياسة على نفوذهم وانرى رجال لهم شأن في تاريخ الاستعمار كالسيو هانونو واللورد كرومر، واللورد غراي إلى مهاجمة الجامعة الإسلامية واعتبارها بؤرة للتعصب الديني، وأن ليس القصد منها سوى تحدي قوات الدول المسيحية، ودعوا الأمم الأوروبية إلى مراقبتها مراقبة دقيقة والحذر منها»^(١).

وبالطبع لم تكن أوروبا غاضبة من تعصب المسلمين حياً في التسامح الديني، الذي لم تعرفه الحضارة الغربية أبداً، بشهادة توينبي، وبواقع تجربتنا المريرة معها، وهي التي حاولت تنصير البربر في المغرب العربي في القرن العشرين، والتي حاربت تركيا باسم حرية الأديان في الولايات الأوروبية، وما إن استقلت هذه الولايات باسم الصرب والبلغار حتى تولوا: «ذبح المسلمين بالجملة وسلب ونهب وحرق منازل وهتك أعراض وسي للفتيات الأبكاء» تحت سمع وبصر الدول العظمى وحمايتها..

لم يكن ثمة شريف عاقل يصدق أن أوروبا قد تخلت عن صليبيتها، أو أنها تطلب الخير للعرب والمسلمين بعدائها لدعوة الجامعة الإسلامية، وهم يسمعون صرير انيابها في انتظار

(١) توفيق برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨ - ١٩١٤، رسائل وبحوث (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠).

ساعة التهام الفريسة، حتى إن اللورد سالزبوري وزير خارجية بريطانيا ينصح ايطاليا بالترث في احتلال طرابلس التي أعطيت لها في قسمة اللصوص عام ١٩٠٤ حتى «تكون الفريسة سهلة الافتصاص».

لم يكن ثمة شريف أو عاقل يصدق نوايا أوروبا، ولكن أوروبا وهي تعد الفريسة للاقتناص لم تكن تعتمد على الشرفاء أو العقلاء، بل على المأجورين والمخبولين، وقد بدأت عملية غزو واسعة النطاق، ربما منذ أيام محمد علي، للعالم العربي وفي داخل تركيا لتفتيت المقاومة الوطنية، ثم جاء الاحتلال الفرنسي للجزائر وتونس ثم البريطاني لمصر مدعماً لسياسة التخريب هذه...

وقد تعددت ضروب التخريب الداخلي إلى ما لا يمكن حصره ولا يتفتق إلا عن ذهن اجرامي استعان بكل التقدم الحضاري لا ليأخذ بيد المتخلف بل ليورده موارد الإبادة والمذلة... ولعل أهم ملامح المخطط الغربي لآبادة الدولة العثمانية هي:

محاربة الرابطة الإسلامية بالدعوة إلى الدولة العلمانية، ومعنى ذلك تمزيق الوحدة الإسلامية وتفتيت مقاومة المسلمين، والقضاء حتى على هذا الاحتمال الذي يعترض الأطلاع الأوروبية. ولما كان الدين الإسلامي ليس فيه كنيسة ولا كهنوت، فإن شعار فصل الدين عن الدولة لا يفضي في النهاية أو في التطبيق إلا إلى اضطهاد الإسلام والمسلمين كما حدث في تركيا الكهالية.

إثارة النعرة القومية بتمزيق الدولة إلى ترك وعرب وأكراد وأرمن وشركس وبربر... الخ، ثم تمزيق كل من هؤلاء إلى مذاهب وطوائف. والمتتبع لبذور هذه الحركات يجدها كلها قد ولدت في حضنة الاحتلال الأوروبي وبرعايته. بل أن أشد الدعاة للقومية التركية (مع منافاة ذلك تماماً حتى للمصالح العنصرية للترك كحكام امبراطورية يهملهم اتحاد النعرة القومية فيها) كان روسي متجنس بالجنسية التركية اسمه أحمد أغايف وغير اسمه إلى أحمد أغا أو غلى... وكانت استفزازاته للعرب تبعث على الريبة حقاً... وكذلك يوسف آقجورة، من غلاة المتعصبين للقومية التركية وهو رومي درس في روسيا ثم باريس ولم يدخل تركيا إلا بعد الانقلاب الدستوري!!... وأول ناد تركي فرق بين الترك والعرب «ترك درنكي» قام بمعاونة المستشرقين، الذين كما كانوا يبذلون جهوداً فائقة في الكشف عن خصائص القومية المصرية، واللغة العامية، وإثبات انفصال البربر عن العرب، كانوا على الجانب الآخر يثبتون عراقية القومية التركية وخصائصها^(٢)...!! ذلك أن خبرة اللصوص تثبت أن النقب في اتجاهين متقابلين أسرع في الوصول إلى الغنيمة...

وفي الوقت الذي كان يجري فيه تأليب الترك على العرب، والعرب على الترك، كان يجري تقسيم العرب. وتظهر دعوة مثل مصر للمصريين، في حماية المحتل ورعايته، مدعية أن هناك صراعاً بين تركيا وانكلترا على مصر، وأن الوطنية السليمة هي لا إلى هذا ولا إلى ذاك

(٢) المصدر نفسه.

ولكن إلى مصرية خالصة. ومن هذا تكتفي بطلب الدستور خوفاً من استبداد السراي، ناسية أن السراي لا تقوم الا بحماية الانكليز، ولا يسندها الا الانكليز الذين فرضوها على الشعب المصري بعد أن أسقطها في ثورة عرابي. . ثم لا يتعاونون مع حركة مصطفى كامل خوفاً من عودة الاحتلال التركي! . . وكانت تركيا تخشى ارسال جيش إلى مصر في عصر اسماعيل حتى لا يتأثر الجنود بتقدم مصر وحضارتها فتفسد أخلاقهم على دولتهم.

لم يكن ثمة شريف غرب خليج العقبة يصدق حكاية التعاون مع الغرب خوفاً من عودة «الاستعمار التركي»! وما هو توفيق الحكيم يقول في كتابه سجن العمر:

«كنا طوال مدة الحرب نتطلع إلى ناحية القناة نتسخر بمجيء الأتراك والألمان لينقذونا من الاحتلال البريطاني. هذا الأمل كنا نعيش طول الحرب الأولى».

هذه هي الفطرة السليمة. . ولكن ذوي الأغراض، من أجل مقاومة هذا الخيط الرمزي، شكلوا الأحزاب واخترعوا النظريات وتهاونوا مع جيش الاحتلال، ودار المعتمد البريطاني!

أما شرق خليج العقبة فقد بدأ فيه انقلاب العرب على الترك بسبب أنهم يسلمونهم لأوروبا، وليس لأنهم يتنازعونهم مع أوروبا. .

كذلك شملت خطة التخريب شراء رجال الدولة، مثلاً كان الصدر الأعظم حقي باشا الذي تم على يده تسليم طرابلس الغرب لاطاليا، عميلاً ايطالياً، وله زوجة ايطالية.

احتضان الحركات والجمعيات والأحزاب وتشويه تطورها وفرض الجواسيس عليها، وتلك في الأصل خطة بريطانية اتبعتها المخابرات البريطانية طوال عمر الامبراطورية الأسود، وهي التنبؤ بمجريات التطور ثم التعجيل به أو اجهاضه بمسح مشوه، يجنبها مخاطر المولود السوي، ويبعث اليأس في نفوس الساعين اليه، المتطلعين له.

لذلك عندما دعا السلطان عبد الحميد إلى الجامعة الاسلامية واصطدم مع الدول الأوروبية، وقررت هذه خلعه، كان من الواضح أن حركة اصلاحية دستورية تتجمع في الدولة العثمانية، تضم شتى العناصر والأديان. . تؤمن بالرابطة العثمانية، وتحاول أن تقيم دولة ديمقراطية عصرية قادرة على النهوض بشعبها ومواجهة أطماع الدول، ربما لو قدر لهذه الحركة النجاح لكنا قد رأينا دولة اتحادية، قبل، وعلى غرار الاتحاد السوفياتي، واذا كانت «السوفياتية» قد استطاعت أن توحد بين روسيا ومستعمراتها السابقة، في آسيا، فما كان ذلك بمستحيل على «العثمانية» على الأقل بين الترك والعرب والمناطق الاسلامية في أوروبا. . أو حتى بين الترك والعرب وحدهما، وليس في تاريخها قبل القرن العشرين، ما كان بين روسيا القيصرية ومستعمراتها من ذكريات مريرة.

ولا شك أن هذه الدولة الاتحادية كما دعا العقلاء من العرب في عشية الحرب العالمية الأولى، كانت ستشكل قوة تقدمية قادرة على أن تحمي عرب آسيا من الاحتلال الغربي، بل وعلى تحرير عرب أفريقيا. ربما كانت خريطة العالم قد تغيرت.

ولكن المخابرات البريطانية والفرنسية ما كانت لتغفل عن هذا، لذلك نشطت إلى افساد الحركات الدستورية.

ولا شك أن تاريخ هذه الحركات يحتاج لبحث مفصل، ويمكن الرجوع إلى الوثائق التي تؤيد رأينا في رسالة السيد توفيق علي برو العرب والترك. . الا أن سلوك حزب الاتحاد والترقي، ثم الائتلافين. . وأخيراً جماعة اتاتورك. . يؤكد أن أصابع الاستعمار كانت تحرك أكثر من خيط، وتشد أكثر من زعيم، وتحكم أكثر من تصرف.

لقد سلم الدستوريون للأطباع الأوروبية في شتى أنحاء الدولة من الخليج العربي إلى المغرب العربي باعترافهم بالحماية البريطانية على الكويت وقطر والبحرين، ثم في امتيازات بريطانيا بالبصرة، وسكوتهم على الاحتلال البريطاني لمصر، وتغاضيهم بل حتى اعترافهم بالتسلل الفرنسي للشام، وأخيراً بتبديد قوى الدولة في مقاومة العرب، وسحب الجنود والسلاح من طرابلس الغرب لتحتلها إيطاليا، بل قرروا في إحدى اجتماعاتهم انها لا تستحق القتال، بينما كانت الحرب الطرابلسية، هي البوتقة التي جمعت إرادة العرب والمسلمين وقاتل فيها كل قادر شريف. . بينما كان صاحب دعوة مصر للمصريين ينادي بالحياد بين الشعب العربي في ليبيا والاحتلال الايطالي، وكان آخر هو جورج سحنة، لبناني متجنس بالجنسية الفرنسية، يجرّض إيطاليا على احتلال طرابلس، ويسمى ذلك اكمال الحلقة وإتمام أحكامها «ونكون بين الأهل الأقرين والأصدقاء المخلصين» أي الانكليز والباطاليين باعتباره فرنسياً!

ولكن التخريب الأكبر الذي شنّه الدستوريون هو اضطهادهم العرب ودفعهم دفعاً إلى الانفصال. . وقد يبدو ذلك مناقضاً حتى للمصلحة الذاتية، باعتبارهم حزب حاكم، وأن العرب أصبحوا بعد حرب البلقان الأغلبية في الدولة. . ولكن هذا يثبت ليس فقط الغباء التركي، بل أيضاً الذكاء الاستعماري والنشاط الاستخباري.

كان الاتحاديون يرفضون أن يضموا عربياً إلى قيادة حزبهم، بل وتحلوا وزارتهم من وزير عربي وتضم ثلاثة من اليهود! وفي أحسن الأحوال يكون الوزير العربي اليتيم للأوقاف. ولا تكف صحفهم عن التشهير بالعرب والهجوم عليهم. . في وقت تنشط فيه المخابرات الانكلو - فرنسية، وبعثات التبشير، والصحف سواء في الوطن العربي أو في أوروبا في تحريض العرب وتغذية الدعوة الانفصالية بينهم. وقد رفض الدستوريون الأتراك كل يد امتدت لهم من العرب وواصلوا عملية تسليم الدولة للاحتلال الأوروبي، حتى أحس العرب بخطر الاستمرار في هذه العلاقة مع الترك. وبدأت تتجمع حركة عربية تحاول أن تنجو بأسيا العربية من المصير المحتوم. . وكانت الاستخبارات البريطانية والفرنسية بالمرصاد، فكما أجهضت الثورة الديمقراطية على نطاق الدولة العثمانية وقضت على حلم قيام دولة اتحادية ديمقراطية بين العرب والترك، كذلك بدأت تعد العدة لاجهاض الثورة العربية.

تسمية الخليج بالخليج العربي (*)

عبد الرزاق البصير

طلما شكا المهتمون بمقومات هذه الأمة المجيدة من تأثير الأعاجم على تلك المقومات كاللغة والأدب والجغرافية والتاريخ . وكان هذا التأثير في مبدأ الأمر ضعيفاً لا يكاد يلتفت إليه الا المدققون أصحاب الأذهان الحادة، لأنه مقصور على اللحن في الكلام . وقد كان تلافي هذا الخطأ هو أن وضعوا «علم النحو» وكان ذلك على يد أبي الأسود الدؤلي . . . لكن هذه الأخطاء ما لبثت أن زادت وتفرعت حتى شملت كثيراً من الأسماء التاريخية والأدبية والجغرافية .

وقد شاعت هذه الأخطاء إلى درجة لم يلتفت إليها بعض كبار العلماء والأدباء . ولا يعني هذا أن جميع العلماء قد وقعوا في هذه الأخطاء، فنحن نعرف أن كثيراً من الباحثين قد ألفوا كتباً في التنبيه على هذه الأخطاء، نذكر منهم:

علي بن حمزة الكسائي المتوفى سنة ١٩٢ هـ، فقد ألف كتاباً أسماه كتاب ما تلحن فيه العوام .

وابن السكيت الكوفي المتوفى سنة ٢٤٤ هـ، وكتابه إصلاح المنطق .

وأبو حاتم السجستاني المتوفى سنة ٢٤٨ هـ، فقد ألف كتاباً أسماه ما يلحن فيه العوام . وغيرهم كثير .

غير أن هذا الجهد لم يقف على تلك الأخطاء، وإنما بقي بعضها شائعاً حتى الآن . نجد ذلك واضحاً في المجلات التي تصدرها المجامع اللغوية، كمجلة المجمع اللغوي في القاهرة ومجلة المجمع اللغوي التي تصدر في دمشق، وفي ما يصدر عن بعض العلماء

(*) نشر في: مجلة الأتلام، السنة ١، ج ٨ (١٩٦٥)، ص ٦٤ - ٦٧ .

اللغويين المعاصرين من تأليف عامة. وقد يكون من الخير أن ننقل بعض الأسماء التي أثرت فيها الأعاجم، فمن ذلك:

١ - مارجيل أو نهر معقل

أصل هذه الكلمة المحرفة - أعني مارجيل - نهر معقل، وهو نهر قديم مشهور من أنهار البصرة.

٢ - المكلا

هكذا ترد في كتب الجغرافيا والأطاليس وصوابها «مقلة» عاصمة حضرموت الساحلية، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، ولعل من أهمها الخليج العربي، فقد اشتهر أن اسمه الخليج الفارسي.

قلت إن اصلاح هذا الخطأ من الأمور الهامة لما يترتب عليه من أمور كثيرة لها أهميتها البالغة، والحق أن كثيراً من العلماء والمؤرخين لم يلتفتوا إلى هذا الخطأ. وسنحاول أن نثبت بصورة موضوعية أن الاسم الحقيقي للخليج هو الخليج العربي، معتمدين في ذلك على أقوال مؤرخين حسب تسلسل أزمنتهم التاريخية، مثل سترابون الذي عاش قبل الميلاد، والمقدسي المعروف بالبشاري الذي عاش منذ عشرة قرون، وكارستن نيور الذي عاش قبل قرنين من الزمن.

استعمل سترابون وهو جغرافي، عاش قبل الميلاد، ويقال إنه اشترك في حملة اوليوس غالوس، استعمل كلمة الخليج العربي في وصفه الحملة التي قام بها الرومان على بلاد العرب^(١).

واستعمل المقدسي المعروف بالبشاري، وهو عالم جغرافي عربي معروف أثني عليه بعض العلماء المستشرقين مثل جلد ميستر وسبرنغر وقالوا عنه إنه امتاز عن سائر علماء العرب بكثرة ملاحظاته وسعة نظره. عاش هذا العالم نحو عام ٩٨٥ م، أي منذ عشرة قرون، استعمل كلمة بحر العرب في تقسيمه الأبحر السبعة (بحر عمان - بحر هاجر - بحر العرب... الخ)^(٢).

يقول كارستن نيور الرحالة الدانماركي: «لقد أخطأ جغرافيونا على ما اعتقد، حين صوروا لنا جزءاً من الجزيرة العربية خاضعاً لحكم الفرس، لأن العرب هم الذين يمتلكون خلافاً لذلك جميع السواحل البحرية للامبراطورية الفارسية من مصب الفرات إلى مصب الأندوس على وجه التقريب...».

(١) ذكر هذا في: جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ٨ ج (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٥١ - ١٩٦٠)، ص ٣٨٠.

(٢) أبو عبدالله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.])، ص ١٧. وقد نقله كثير من الأوروبيين إلى لغاتهم.

صحيح أن المستعمرات الواقعة على السواحل الفارسية لا تخص الجزيرة العربية ذاتها، ولكن بالنظر إلى أنها مستقلة عن بلاد الفرس ويسود فيها لسان العرب وعاداتهم، فقد عنيت بإيراد نبذة موجزة عنهم.

يستحيل تحديد الوقت الذي انشأ فيه العرب هذه المستعمرات على هذا الساحل. وقد جاء في السير القديمة أنهم انشأوها منذ عدة عصور سلفت^(٣). وإذا أردنا أن نعرف ما لهذه الأقوال من أهمية علمية فإن الجدير بنا أن نتعرف إلى الشخص الذي أدلى بها.

كارستن نيبور مهندس دانماركي رحل إلى اليمن مع بعثة مكونة من خمسة أفراد هو من جملتهم، وذلك في سنة ١٧٦٢ م، وقد شاء الله ألا يعود من هؤلاء الخمسة إلا نيبور، وذلك لأنه استفاد من الأخطاء التي وقع فيها رفاقه، فعوّد نفسه على طريقة المعيشة العربية وذلك ما أكسبه صحة ممتازة. وبعمله هذا لم يعد يلاقي أية صعوبة مع سكان هذه البلاد، في حين أن رفاقه لم يفعلوا ذلك.

ولم يكتف نيبور بالعودة على الحياة العربية، وإنما كيّف نفسه بحيث تقبل كل ما حصل عليه من مضايقات، وبذلك استطاع أن يكون لنفسه فكرة عن البلدان العربية التي زارها.

ولقد نشرت هذه الرحلة عدة مرات باللغات الألمانية والفرنسية والانكليزية، ذلك لأن هذه الرحلة قد زادت في معلومات الباحثين عن هذا الجزء من الوطن العربي، وكانت رحلتهم في بلاد البن من المخا إلى صنعاء. وفي عودته بعد وفاة رفاقه الأربعة مر ببلاد الفرس، وبين النهرين وقبرص وآسيا الصغرى^(٤).

وقد رسم نيبور خريطة للخليج العربي مبيناً عليها رحلته عام ١٧٦٥^(٥).

وذكر محمد سعيد المسلم أن الخليج العربي كان يسمى بحر القطيف.

أما شبرنكر فينص على أنه كان يسمى خليج القطيف قبل أن يعرف بأي اسم آخر^(٦).

وذكر مصطفى مراد الدباغ أنه لم يرد اسم الخليج في الكتابات الفارسية القديمة، لذلك لا يعرف ماذا كان يسمى عندهم^(٧).

وقال نجدة هاجر وسعيد الغز، إن كلمة الخليج العربي تنسجم مع الحقيقة التي لا مجال

(٣) جاكلين بيرين، اكتشاف جزيرة العرب: خمسة قرون من المغامرة والعلم، ترجمة قدرى قلعجي (بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٣)، ص ١٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٦) محمد سعيد المسلم، ساحل الذهب الأسود: دراسة تاريخية إنسانية لمنطقة الخليج العربي (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ١٧.

(٧) مصطفى مراد الدباغ، قطر: ماضيها وحاضرها (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١)، ص ٢٤.

لنكرانها، والتاريخ الذي لا سبيل إلى طمسه، وتستجيب للشعور القومي الذي لا قيمة من دونه لأي وعي ثقافي^(٨).

وقال جان جاك بيري: «في سنة ٦٣٤ م، في البصرة على الحدود العربية الفارسية جرت معركة السلاسل التي قررت شخصية الخليج العربي، وقبل هذا النصر المبين كانت شواطئ الخليج وإيران وبلاد الرافدين خاضعة كلها لسلطان الأكاسرة، وإزاء الزحف العربي الكاسح ما لبث هذا السلطان حتى تلاشي^(٩)».

ولا بد لنا هنا من أن نشير إلى سبب إطلاق بعض المؤرخين على الخليج اسم الخليج الفارسي، فإن ذلك يرجع إلى أن القائد اليوناني «نيركس» لما عاد مع جنوده من الهند من طريق الساحل الشرقي للخليج وقدم تقريره لسيدته الاسكندر الكبير، رأى هذا إطلاق اسم الخليج الفارسي عليه لأن نيركس لم يذكر في تقريره سوى الساحل الشرقي الذي مر به. وبقي الاسم المذكور علماً يدل عليه في العصور اليونانية والرومانية^(١٠).

ومن المؤسف حقاً أن بعض المؤرخين، كياقوت الحموي وغيره، وقعوا في هذا الخطأ التاريخي بالرغم من أن الحجج والبراهين التاريخية والعلمية التي قدمنا ذكرها لا تقف أمامها أية حجة أو برهان.

من هذا يتضح أن تسمية الخليج العربي أمر يعتمد على الحجج التاريخية الصحيحة التي لا سبيل إلى مقاومتها، كما يعتمد على أقوال باحثين ومؤرخين عرب وأجانب لهم مكانتهم العلمية في أوساط العلماء. فلا غرابة إذا اعتمدنا على هذه الأقوال المدعمة بالبراهين العلمية والحجج التاريخية، ودعونا هذا الخليج بالخليج العربي.

هذه نبذة موجزة عن الواقع التاريخي. أما الواقع الجغرافي فإن الخرائط الموضوعية تصور لنا بوضوح طول الساحل الغربي (العربي) والساحل الشرقي (الفارسي)، فالملاحظ أن الساحل الغربي الواقعة عليه البلدان العربية أطول من الساحل الشرقي، كما أن الخليج العربي يتصل بخليج عمان العربي، وهذا الآخر يتصل ببحر العرب والبحر الأحمر.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وفقت في هذا البحث لاثبات تسمية الخليج العربي. والله موفق للصواب.

(٨) جان جاك بيري، الخليج العربي، ترجمة نجدة هاجر وسعيد الغز (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، ١٩٥٩)، المقدمة.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(١٠) الدباغ، المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

القومية والعالمية في النظرية السياسية(*)

عبد الفتاح الصدوي

من القضايا الأساسية في الفكر السياسي قضية هامة تدور حول هذا السؤال: أي تيار يجب أن يكون له الغلب في السياسة الدولية: تيار القومية أم تيار العالمية؟ أعني هل يجب أن تخضع سياسة الدول لمقاييس القومية المحددة وتنصاع لمتطلباتها ونداءاتها، أم يجب أن تنطلق متحررة من هذا القيد لتعانق الإنسانية كلها وتعامل العالم بأسره بحسبانه كلاً لا يقبل التجزئة؟

بل إننا لا نغالي إذا قلنا إن أم المشكلات الدولية الآن هي هذه المشكلة التي تتبلور في تسابق كل من المعسكرات السياسية المتصارعة لتذويب القوميات والتغلب عليها بقصد تسهيل عملية جذب الأجزاء المختلفة من العالم إلى حظيرته ودمغها بطابعه.

وثمة حجتان أساسيتان يتبادلها أنصار العالمية وأنصار القومية: فالفريق الأول ينادي بأن العالم وحدة واحدة ويجب معالجة قضاياها على هذا الاعتبار، ويدلل على صحة هذه الدعوى بأن شرارة القومية طالما امتدت لتشعل نيران الحروب العالمية. بينما يرى الفريق الثاني أنه وإن جاز التسليم بضرورة حل المشكلات العالمية كوحدة واحدة، فإن هذا لا يمنع من الإصرار على القوميات باعتبارها الأجزاء الأساسية في تشكيل المجتمع الدولي، وباعتبار أن أي حل لتلك المشكلات بغير نظر دقيق إلى طبيعة هذه القوميات لا يكون - إن جاز التوصل إليه - حلاً سليماً قادراً على الدوام.

أولاً: معنى القومية

وعندي أن البداية الحقيقية لمعالجة هذه القضية الأساسية هي أن نتعرف أولاً على ما

(*) نشر في: الفكر المعاصر، العدد ١٧ (تموز/ يوليو ١٩٦٦)، ص ٧٨ - ٨٤.

يراد بلفظة القومية، وأن نتفهم ثانياً ما يقصد إليه بمذهب العالمية. فبغير هذه البداية ينقلب البحث إلى ضرب من التخبط الذي لا يهدي إلى شيء.

ولقد ظلت كلمة القومية عبر القرون الطوال مشحونة بمختلف الانفعالات، محملة بشتى العواطف والأحاسيس، لأنها ظلت مرادفة لكلمة «الأمة»، ومن ثم فإن مفهوم القومية مر بالتحويلات نفسها التي مر بها مفهوم الأمة منذ أن بدأ الإنسان السياسي يفكر في إعطاء الأسماء لأشكال المجتمع التي يلحظها أمامه، وتحديد السمات الأساسية في كل من هذه الأشكال.

ففي العصور الوسطى كان مفهوم القومية وثيق العلاقة بمسألة الولاء السياسي، ولم يكن الإنكليز أو الألمان أو الفرنسيون ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مواطنون ينتمون إلى قوميات متميزة، بل على أنهم جميعاً رعايا لهذا الحاكم أو ذاك الإمبراطور. ومن هنا فإن الإنكليزي أو الفرنسي، مثلاً، إذا انبسط عليها سلطان حاكم واحد أصبحا وكأنهما ينتسبان إلى أمة واحدة أو إلى قومية واحدة. والسبب في ذلك أن القانون كان إذ ذاك هو العامل الأساسي في تكوين الأمة، فمع امتداد النفوذ السياسي تمتد الرقعة التي يحكمها القانون الواحد، وتتعين بالتالي حدود الأمة. وقد لخص سيج (sieges) هذه الفكرة سنة ١٧٨٩ عندما تساءل: ما هي الأمة؟ وأجاب عن تساؤله بقوله: «هي وحدة من أفراد مجتمعين يحكمهم قانون واحد، ولذلك تمثلهم نفس الهيئة التي تصدر هذا القانون».

ولنا على هذا المفهوم للقومية ملاحظتان أساسيتان تترتب إحداهما على الأخرى بضرورة المنطق، وأولاهما أنه يخلط بين الأمة والدولة ويجعلها شيئاً واحداً، فحيث يمتد سلطان الدولة المسيطرة تمتد على الأثر حدود الأمة الواحدة. وثانيتهما أن هذا المفهوم للقومية يستهدف خدمة الاستعمار في المحل الأول، فهذه الهيئة الواحدة التي يحدثنا عنها سيج قد تكون في لندن أو باريس مثلاً، ولكن سلطان قانونها يمتد إلى بقاع كثيرة بفعل الغزو العسكري أو الضغط السياسي. فالبلاد التي يحكمها إمبراطور واحد أو تستعمرها دولة واحدة هي على هذا الاعتبار أمة واحدة. والانتفاء إلى مثل هذه الأمة ليس انتماءً اختيارياً نابعاً من ذات الفرد وإحساسه بالمصلحة المشتركة، بل هو على التحقيق إنتفاء اجباري تفرضه الإرادة الغالبة.

ومعنى ذلك أن هذا المفهوم للقومية كان يعتمد في تطويرها إلى نوع من العالمية الزائفة التي تستهدف إخضاع العالم كله للسيطرة الاستعمارية، سواء من طريق القهر المادي المباشر أو النفوذ السياسي المتزايد.

وكان طبيعياً أن تحدث شبه ثورة على هذا المفهوم الذي أدى إلى نحو الإمبراطوريات الضخمة من نمساوية وتركية وإنكليزية وغيرها، فمحاربة القوميات لصالح الاستعمار العالمي كان لا بد أن يذكي نيران الثورة ضد المستعمرين، وبالتالي ضد المفهوم القانوني للقومية بحثاً عن مفهوم آخر يساعدها على أن تقف ثابتة صلبة في مجابهة المد الاستعماري الزاحف تحت ستار من الشرعية القانونية.

ومن هنا جاءت نظرة المفكرين السياسيين في القرن التاسع عشر إلى القومية على أساس

أنها نتاج العوامل اللغوية والثقافية، وليست بنت القانون أو السلطان كما كان يظن في السابق. فلم تعد القومية حالة تصاحب نوع الولاء السياسي، بل أصبحت كياناً مستقلاً قائماً بذاته يتحقق بتحقيق الوحدة في الفكر واللغة والأمل في من يتعايشون على أرض واحدة. ولما كانت فرص تحقق مثل هذه الوحدة تتعاظم بطبيعة الحال كلما صغر حجم الرقعة الأرضية، فإن هذا المفهوم الجديد أدى إلى تغذية القوميات الصغيرة بحيث أصبحت عوامل هدم في الكيانات السياسية الشاخنة بعد أن كانت من قبل عوامل مساعدة على إثارة الولاء السياسي للإمبراطوريات الكبيرة.

ومع ذلك فإن هذا المفهوم الجديد لماهية الأمة لم يعد يحظى بما كان ينعم به في القرن التاسع عشر من تقديس واحترام. فليست الأمة مجرد مجموعة من الناس تشترك في الصفات العامة من لغة ودين وجنس وثقافة مشتركة، وإلا لجاز لنا أن نقول، مثلاً، إن الجنس الأسود كله يكون أمة واحدة على الرغم من أن نقرأ من هذا الجنس يعيش في غانا، ونقرأ آخر يستقر في السودان، وثالثاً يقطن في الولايات المتحدة الأمريكية، كما يجوز لنا أيضاً أن نزعم أن المتحدثين باللغة الإنكليزية في انكلترا والولايات المتحدة هم بالضرورة أفراد أمة واحدة لأنهم يتكلمون لغة واحدة. وهذا بالطبع غير صحيح؛ وهو غير صحيح كذلك من جانب آخر وهو أن المشاهد أن الأمة الواحدة قد تتكون بالفعل من أكثر من جنس. فالأمة الأمريكية مثلاً تدخل في تركيبها عناصر عدة هي العنصر الأوروبي الأبيض، والعنصر الزنجي الأسود، والعنصر الهندي الأحمر. كذلك نجد أن الأمة السويسرية مثلاً تتحدث أكثر من لغة ولا يزعم أحد أنها ليست أمة واحدة لهذا السبب. وقس على هذا في العامل الديني، فالأمة الواحدة قد تعتنق أكثر من ديانة، كما أن الدين الواحد قد ينتشر في أكثر من أمة.

ولا يعني ذلك أننا نقول إن عوامل اللغة والجنس والدين لا قيمة لها في تكوين الأمم والقوميات بل هي على التحقيق ذات أهمية كبرى، والدليل على ذلك ما نلاحظه من أن الأمم التي تكثر فيها اللغات والأجناس والأديان كثرة غير عادية تشيع فيها الاضطرابات، وتأخذها عوامل التفكك والتفسخ.

وإنما نريد أن نقول إن هذه العوامل، على خطرهما، ليست هي العوامل الحاسمة في تكوين الأمم، بل ثمة عوامل أخرى أشد قطعاً وأكثر حسماً في هذا المجال.

ثانياً: عوامل تكوين الأمة

فما هي هذه العوامل...؟

ثلاثة نذكرها بإيجاز شديد:

أولاً - وجود جماعة من الناس تتوطن حيزاً معيناً من الأرض.

ثانياً - أن تحدد هذه الجماعة الرغبة المشتركة في العيش معاً، وهذه الرغبة لا تنمو،

بطبيعة الحال، إلا إذا كان هذه الجماعة آمال وأهداف مشتركة، واتفاق الهدف هو الذي يخلق انسجام المسعى. وهذا ما نسميه الوحدة الوطنية.

ثالثاً - إحساس هذه الجماعة بأن لها تراثاً مشتركاً تاريخياً واحداً، أي إحساسها بوجود صورة قومية محددة تمتد عبر الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل بحيث يستطيع كل فرد من هذه الجماعة أن يتعرف في هذه الصورة العامة على خط من شخصيته أو لمحة من كيانه.

والواقع أن هذا العامل الأخير عامل هام جداً لأن الإحساس بالصورة القومية، أي الإحساس بوجود تراث وتاريخ مشترك، هو الذي يربط عاطفياً وروحياً بين أبناء الأمة الواحدة، وهو الذي ييسر في النهاية عملية توحيد الأهداف

ولعل أقرب مثل على قوة هذا العامل مثل شعراء المهجر الذين هاجروا من بلادهم الأصلية، فانعدم بذلك وجود العامل الأول وهو العيش على بقعة أرضية واحدة، ومع ذلك فقد ظلوا يتغنون بأبجاد هذه البلاد ويحدون آمالها ومطامحها. والسر في هذا الولاء المتطول كامن بلا ريب في الإحساس بالتراث المشترك والتاريخ الواحد.

ثالثاً: الأمة والدولة

وطبقاً لهذا المفهوم يمكننا التمييز بين الأمة والدولة، فالأمة تصبح دولة إذا قامت من بينها سلطة عليا أي هيئة حاكمة تزاوِل السيادة الداخلية على بنيتها والخارجية في تعاملها مع الدول الأخرى. ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نتصور وجود أمة دون وجود دولة. فعناصر الأمة توفرت للأمة المصرية منذ أقدم العصور، ومع ذلك ففي عهد الرومان واليونان مثلاً لم تكن هناك دولة مصرية بمفهوم الدولة المعروف، وكذلك في عهد الإمبراطورية العثمانية كانت الدولة المصرية ناقصة السيادة وإن كانت الأمة المصرية متماسكة متوافرة الأركان. وكذلك الشأن في الأمة البولونية قبل معاهدة «فرساي» التي أبرمت عقب الحرب العالمية الأولى، فقد كانت هناك أمة بولونية دون أن تكون هناك دولة بولونية، ودولة كالاتحاد السوفياتي الآن تضم في باطنها عدة قوميات مختلفة وليس لكل من هذه القوميات دولة خاصة بها. فوجود الدولة إذن غير مشروط بوجود الأمة، لأن وجود الدولة مشروط بتمتعها بالسيادة داخلية وخارجية وهي بدورها ليست أحد العوامل الضرورية لنشوء الأمم.

رابعاً: معنى العالمية

وأما العالمية فتعريفها أيسر من ذلك وأقرب منالاً لأنها لم تخرج بعد عن مجرد الأمل في أن تتخلى القومية عن مكانها لتفسح الطريق أمام نزعة إنسانية عامة تنتهي بتأليف حكومة عالمية تدير شؤون جميع الدول على أسس فدرالية أو كونفدرالية أو على الأساس الوحدوي الاندماجي الكامل إن أمكن. ولقد انتعش هذا الأمل في مناسبات عدة تاريخية نذكر منها انتصار الثورة الماركسية سنة ١٩١٧ بما تروج له من عالمية المذهب الشيوعي في ظل قيادة

فكرية واحدة، كما نذكر منها اندحار العنصرية الألمانية المتعصبة في حربين عالميتين على يد تحالف دولي قوي، وما أعقب ذلك من إنشاء هيئة الأمم المتحدة ومؤسساتها المختلفة. وأنصار العالمية المتحمسون ما زالوا يعتقدون أو يأملون في أن القوميات آخذة في الأفول وأن فكرة الحكومة العالمية قد أصبحت في الواقع أكبر من مجرد حلم يراود أخيلة أصحاب النظريات والمثّل.

ونسأل الآن: هل حقاً ما يقال من أن القومية تأفل والعالمية تزدهر...؟

ونجيب على الفور بأن هذا غير صحيح وأن القرن العشرين ما زال، كالقرن الذي خلا من قبله، عصر قوميات وأمم.

صحيح أن ثمة حركات وحدوية في أماكن متفرقة من العالم المعمور، ولكن هذه الحركات ليست حركات عالمية، بمعنى الخلو من أحاسيس القومية والتعصب لها، بل هي على النقيض تتخذ من القومية أداة وركيزة، وتدخلها في الحسبان القومي عند الحديث عن العوامل المساعدة على بلورة مفهوم الوحدة ودعم الكيانات الوحدوية.

ولا يستطيع أحد أن يزعم مثلاً أن السعي إلى الوحدة العربية قد عظم لأن الإحساس بالقومية العربية قد فتر، بل على العكس فإن هذا الإحساس هو من أعظم الروافد التي تصب في نهر الوحدة العظيم، وتثريه بالخصب والنبض والحركة. وإذا ما افترضنا أن الحركات الوحدوية المتفرقة ستعانق في نهاية المطاف في وحدة عالمية شاملة فلا بد أن نسلم بأن مثل هذه الوحدة حين تأتي فإنما تأتي امتداداً لحركات وحدوية سابقة استمدت دفعاتها الأولى والأقوى من تعاضم الإحساس بالقومية.

خامساً: فكرة الحكومة العالمية

والذين يقولون بازدهار مبدأ العالمية يرددون دائماً أن تبادل الثقافات المختلفة بين الأمم، وانتشار العلوم والتقانة، وامتداد الثورات الصناعية إلى دول شتى، كل ذلك من شأنه أن يضعف القوميات، ويدعم الاتجاه نحو الوحدة العالمية. ومن الحق أن هذه العوامل وغيرها قد ساعدت على التقريب بين الثقافات المختلفة، ولكن هذا في حد ذاته لم يؤد إلى إضعاف القوميات السياسية، أو إخماد الإحساس بها، بل ربما العكس هو الصحيح، فالثورات الصناعية التي دقت أبواب الأمم المختلفة في أزمنة مختلفة تطورت ونمت وفاقاً لمتطلبات قومية بحتة. ومن هنا جاء تزايد الإحساس بالوحدة الوطنية والمصلحة القومية.

وهم يقولون كذلك إن القانون الدولي قادر على كسر حدة القوميات، ولكننا نلاحظ أن الأمم المتحدة قد أصبحت الآن أشبه بحلبة تنافس فيها المذاهب والقوميات المختلفة بقصد تحقيق المصالح القومية أو تدعيم المكاسب الوطنية لكل من الجبهات المتصادمة. بل إن مبدأ حق تقرير المصير المنصوص عليه في صلب ميثاق الأمم المتحدة هو نفسه غذاء دسم للقوميات في كل مكان.

ولعل الماركسيين يرون الآن أكثر من أي وقت مضى استحالة إقامة دولة عالمية عن طريق المد المذهبي الشيوعي، وذلك في ضوء ما بان من تعقد العلاقات الدولية، وغلبة المصالح القومية على الحماسة المذهبية. فمن الأفكار الأساسية عند الماركسيين أن انتصار البروليتاريا على البرجوازية حتمية تاريخية في كل مكان، وهم يقولون إن الدولة القومية جهاز ابتدعه البرجوازية لتحافظ على كيانها وتبقي على استغلالها للجماهير، وإن مهمة الثورات البروليتارية من ثم هي القضاء على هذا الجهاز البرجوازي والتلاحم معاً برغم فواصل الأتربة القومية لتكوين حكومة عالمية عالية. ولكن حصيلة التجربة تشير إلى أن من الحقائق الأساسية في المجتمع الدولي اليوم أن المذهب الشيوعي يتخذ طابعاً قومياً عند التطبيق في كل من الدول الأخذة به. فالتطبيق الشيوعي في الاتحاد السوفياتي غيره في الصين الشعبية، وغيره في أوروبا الشرقية بصفة عامة، بل إن هذا الاختلاف يتجاوز التطبيق في بعض الأحيان ليمس لباب المذهب وأصوله. وهكذا فبدلاً من أن تقضي الماركسية على القوميات، كما جاء في صلب مبادئها، نراها تخضع لها وتصطبغ بألوانها، بل إن الصراع الصيني السوفياتي قد لا يخلو في أحد جوانبه من معنى التصادم بين قوميتين مختلفتين.

والحق أن الماركسية بمفهومها اللاقومي كانت لا بد أن تصطدم بعدة حقائق لم تكن في حسابان مؤسسيها الأوائل. وأولى هذه الحقائق أن أول ثورة شيوعية في العالم وقعت، على غير ما قدروا، في الاتحاد السوفياتي، وهو دولة مؤلفة من عدة قوميات. ولذلك فإن مهادة هذه القوميات والاعتراف بها كان خطوة تكتيكية لا بد منها لضمان نجاح الثورة وتأييد شعوب الاتحاد لها. والثانية أن الأحزاب الشيوعية قد أدركت أن معاداة القوميات خارج الحدود تصيب في الصميم الدعوة إلى المذهب، وتجب كل جهد لنشره. ومن أجل ذلك كان حتماً لزاماً على الماركسية أن تغير موقفها من القوميات، وأن تمد يدها لمصافحة حركات التحرير القومي، والحقيقة الثالثة أن الماركسية بدعواها إلى تقديم أوسع الخدمات للجماهير الشعبية الكادحة تعمل من حيث لا تحتسب على تغذية المشاعر القومية، وتقوية الإحساس بالالتصاق في التراب الوطني.

ونحن نشاهد أن القوميات في البلاد النامية تزدهر بدرجة قوية ملحوظة. ومرد ذلك في رأينا إلى سببين رئيسيين: أولاً أنه لا بد أن يكون لمعاناة الاستعمار الذي كابدت منه هذه الدول رد فعل قوي يتمثل في نمو الروح القومية بحسبانها أداة فعالة لمحاربة القوى الاستعمارية الدخيلة. ثانياً أن أول مهمة عاجلة تواجه هذه الدول بعد حصولها على الاستقلال هي التصنيع. والتصنيع بطبيعته يحتاج إلى خبرات وعلوم وأموال وليس غير الحكومة الوطنية القوية بقادرة على توفير هذه الخدمات الشاملة. ومن ثم يزداد إحساس الشعوب في البلاد النامية بأهمية الدولة القومية التي ترعى حركات التصنيع بطريقة مباشرة.

ومن أجل هذا فإننا نلاحظ أن معظم حركات التحرير الأصيلة في العالم تتسم بصفتين أساسيتين: أولاًها أنها حركات قومية تناضل ضد التدخل الأجنبي، وثانيتهما أنها حركات اشتراكية تعتمد على التأميم وزيادة النشاط الحكومي بهدف تحقيق الرخاء والرفاهية لمختلف المستويات الشعبية.

والواقع أن العلاقة بين القومية والاستعمار علاقة ذات وجهين: أحدهما ما نشاهده الآن في العالم النامي من صراع بينها لا شبهة فيه ولا هوادة. وثانيهما ما لاحظناه عبر حقب تاريخية مختلفة من النمو المنحرف لبعض القوميات مما أدى إلى محاولات التوسع الاستعماري على حساب القوميات الأخرى.

سادساً: العلاقة بين القومية والعالمية

والآن: هل نفهم مما تقدم أن القومية والعالمية قطبان متناظران...؟ أعني هل نفهم أنه لا ازدهار للقومية في ظل التعاون الدولي الوثيق، والعكس بالعكس...؟

كلا، لا تنافر البتة بين القومية والتعاون الدولي حتى وإن وصل هذا التعاون إلى حد إقامة حكومة عالمية. وإنما يقع الصدام بالحتم في حالة من اثنتين: أن تنحرف القومية إلى مجرد تعصب عنصري مقيت يسعى إلى فرض السيطرة على الغير، وهنا تنقلب القومية إلى روح استعماري جشع يحاول الغلب والتوسع، أو أن تنحرف العالمية لتصبح مجرد ستار يتوارى خلفه المد الاستعماري باسم التعاون الدولي تارة، أو التلاحم المذهبي تارة أخرى. وفي هاتين الحالتين لا يمكن أن يقال إن الصدام يقع بين القومية والعالمية، بل على الأصح بين التعصب العنصري والنزعة الإنسانية في الحالة الأولى، أو بين القومية النقية الصافية وخداع الاستعمار وألغائه في الحالة الثانية.

بل نحن نعتقد أن العلاقة بين القومية والعالمية هي علاقة الجزء بالكل، أو النواة بالدوحة العظيمة التي تنبثق منها.

وإذا كان من بداهات المنطق أنك لا تستطيع أن تحصل على كل عظيم من أجزاء تافهة، ولا أن تنبت الفرع الأصيل من النواة الفاسدة، فكذلك الشأن في قضية القومية والعالمية. فلا يستطيع أحد أن يدعي أنه يمكن أن يقوم تعاون دولي عادل ومثمر بين قوميات خائرة مضعضة، وإنما يقوم هذا التعاون بالحق وبالعدل وبالتكافؤ إذا نمت هذه القوميات بدرجات متوازنة يتحقق بها النفع، ويستحيل معها أن يتسلل الشره الاستعماري، أو أن تنجح محاولات الضغط والتوسع والسيطرة.

والحق أن القومية لازمة للعالمية لزوم الأصل للفرع، فنحن لا نستطيع أن نتصور كيف يمكن الأمة العربية مثلاً أن تكون عضواً نشطاً في منظمة أو حكومة عالمية في الوقت الذي تتناثر هي فيه شذرات مهلهلة في دويلات صغيرة ممزقة. ولا شك أن هذا التمزق في القومية الواحدة يفتحها على مصاريعها للضغط ومحاولات التسلل، وينقلب الحال من النقيض إلى النقيض حينما تلم هذه القومية شعنها المبعثر لتحقق وحدة قومية متأسكة تكون بدورها نواة صلبة صالحة في الوحدة العالمية الشاملة القائمة على أساس التعاون المتكافئ بين مختلف القوميات...

وحصيلة ذلك كله هي أنه لا معدى للوحدة العالمية عن أن تمر بمرحلتين: الأولى

تمهيدية وهي وحدة القوميات المتميزة في كل مكان، والثانية نهائية وهي تعانق هذه القوميات الموحدة على أسس العدل والتكافؤ في وحدة عالمية شاملة.

ونحن بتأكيدنا شرط العدل والتكافؤ إنما نؤكد في الحقيقة ضرورة أن تكون الوحدة العالمية، حين تجيء، بين قوميات نامية بدرجات متعادلة، لا بين قوميات نامية وأخرى واهنة لينة العظام، لأن الوحدة في هذه الحالة الأخيرة لا تكون وحدة الندم مع الندم، بل هي على التحقيق نوع من التسلل الاستعماري وبسط السلطان والنفوذ، وإن اختلفت الأسماء والأساليب والأفئدة.

التنظيم: روح الثورة العربية المنشودة(*)

عبدالله عبد الحائم

يوشك أبناء الأمة العربية يرتقبون المعجزة في غير عصر المعجزات. وأمام المحنة التي جرت اليها العقلية المتكئة على ما قد تجود به الأحداث من أعاجيب، يكادون يشهرون من جديد كرة أخرى روح الأمل الضبابي أو اليأس الجاهل. مرة أخرى نكاد نداوي الداء بالداء: لقد قادنا الى ما عرفنا تعلقنا الواهم بقوى غير منظورة وجنود لا نراها نرتجي من ورائها الخلاص من تخلفنا ووهننا، ونلقي عليها مهمة النجاة من علل مجتمعتنا وأمراض حياتنا. وكأننا اليوم، بعد أن لدغنا بمر السموم وبعد أن رأينا أوهامنا بأمل أعيننا تتحطم على صخرة الواقع القاسي، نعاود الاستلقاء على حرير الأوهام والأخيلة والآمال السحرية، فننشد الخلاص في أحداث معجزة وفي قوى خفية نأمل أن تجود بها حياتنا وقوانا. أوليس معظمنا متفرجاً حزيناً يرنو الى الأفق البعيد ينتظر منه أشراقة نور مفاجئة، ويتطلع الى الغيوم يشيم من خلالها شؤبوب غيث أو وابل مزن؟ أليس من الصحيح أن أكثرنا يتحدث عن الخلاص الذي سيقوم به غيره لا هو، وعن المعركة التي سيخوضها مجهول، وعن الحل الذي ستقدمه له الأحداث النكرات على طبق من ذهب، لا عن الحل البين الذي سينتزع من الأحداث.

أمام مثل هذا الموقف السحري الجديد الذي نكاد نجر اليه، تحضر المرء أبيات المعري الشهيرة:

يرتجي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

إن رؤية الواقع بأبعاده الحقيقية بداية العمل على تغييره. وإن معرفة هذا الواقع هي نقطة الانطلاق في طريق السيطرة عليه وتوجيهه. ولا نعني بمعرفة الواقع تلك النظرة التي ترى مرارته وقسوته فحسب وتعترف بتخلفه وعجزه في كثير من الجوانب، بل نعني بهذه المعرفة

(*) نشر في: الآداب، السنة ١٧، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٦٩)، ص ٤ - ٧.

فوق هذا وقبل هذا، تبين مواطن القوة في هذا الواقع والتقاط الشرايين الحية الكفيلة بانقاذه والعمل بالتالي على تغذيتها والانطلاق منها لاعادة بناء الجسم كله .

الرؤية الواقعية التي نريد هي تلك الرؤية القادرة على أن تمسك بالخيط الرائد الذي يستطيع أن ينظم وجودنا، وعلى أن تلتقط القوة المحركة التي تستطيع أن تلغي عطالتنا .

الرؤية الواقعية الحية، القادرة على التحريك، هي التي تستطيع أن تمسك بمستودعات الطاقة الحقيقية في شعبنا ومجتمعنا، لتفجرها، لتجعل الملايين العربية قوى لا أرقاماً .

وما عسى أن تكون مواطن القوة في واقعنا؟ وما عسى أن تكون في مقابلها مواطن الضعف؟ سؤال كبير دون شك تحتاج الاجابة عنه الى المجلدات والأسفار . غير أن الذي نريده بالذات ونقصد اليه أن نتجاوز مجرد التحليل الشامل الكامل لمجتمعنا - وهو تحليل لا نهاية له - لنعرف كيف نستخلص من بين ملايين العوامل المؤثرة فيه عامل العوامل إن صح التعبير، وشرط الشروط إن لم نقل علة العلل على حد تعبير أرسطو منذ القدم .

بعضهم يقول إن الحقيقة الأولى التي يكمن فيها الداء وينطلق من خلالها الدواء، هي ما نعانى من تخلف (تقاني)، ويرى في تجاوز هذا التخلف السبيل الى كل حل .

وآخرون يقولون إن ينوع العضلات والحلول كامن في الفكر والثقافة والانسانية الشاملة وما يجز اليه ضمورها من تعطيل وعطالة، وما يمكن أن يثوي وراء تفتحتها من وثبة وتحول كامل في بنية المجتمع وقواه .

وفريق يرى أن التعبئة السياسية الواعية للشعب هي ضالتنا ويجد طريق الخلاص في تعبئة شعبية تقوم على أساس التلاحم والثقة بين الحاكم والمحكوم، وعلى أساس انطلاق الجميع خلف هدف جبار تقوده قيادة موثوقة واعية .

ويرى غير هؤلاء وأولئك أن الركود والقعود نتائج طبيعية لكل حياة سادرة ولأي مجتمع لم يعان الشدائد ولم تختبره المحن ولم يبيل النضال والقتال والحرب، ولا سبيل بالتالي الى مجاوزة ذلك القعود الا عن طريق الانخراط في تجربة الدم، تجربة القتال الفعلي، ولا طريق يؤدي الى التحرك الا التحرك نفسه، ولا ممر الى الثورة الا عن طريق القيام بالثورة فعلاً . ومن هنا فالأمل معقود على جميع بوادر العمل الفدائي، وعلى التمرس بالقتال والمعارك بشتى أشكالها وصورها .

وقد يرى آخرون غير هذه وتلك من العوامل والشروط، وقد يوغلون في التحليل وفي تجزئة الشعرة أربعين جزءاً .

وقد يكون هؤلاء جميعهم على صواب، بل هم كذلك . فما يذكرون صورة حقيقية وواقعية، وعلل قائمة، وحلول واجبة .

غير أن السؤال وراء هذا كله: من يعلق الجرس؟ أجل، من يعلق الجرس؟ ما الذي يتغلب على التخلف التقاني، ومن يشيع الفكر والثقافة والحضارة الانسانية الواعية العميقة،

ومن ذا الذي يوفر للشعب تعبئة شاملة يلفها هدف يؤمن به وتقودها طليعة يؤمن بها؟ ومن يجعل من طريق الموت طريقاً للحياة، ومن قرابين الفداء بشائر للانبعاث؟ وهل يكفي تقرير الواقع والواجب للوصول الى ما نريد؟ وهل نعود ادراجنا مرة أخرى فنعتقد أن هذه الحلول حلول يجود بها الزمن من تلقاء نفسه، وتلقي بها الأحداث السعيدة فنقطفها يانعة؟

الحق ان هذه الحقائق كلها وما تفرضه من حلول، لا بد أن تكون نتائج حقيقة فوقها وحل يعلو عليها ويطلقها، وما هي بالأسباب الأولى والعلل الأصيلة.

إن كل نهضة كبرى وكل تغيير جذري حدث في تاريخ أمة من الأمم، كانا نتيجة عوامل كثيرة دون شك وشروط عديدة حركت التقدم! غير أن تلك العوامل والشروط ما كان لها أن تحرك التقدم وتحدث التغيير الكبير الا عندما حركها جميعها سبب أساسي وعامل جامع مركب. لقد تساءل الباحثون مثلاً منذ أيام «آدم سميث» وقبل أيامه عن السبب الأول في «ثروة الشعوب»، فقال هذا انها تقسيم العمل في المجتمع، وقال ذلك أنها القدرة على الانتقال من شكل من أشكال الانتاج الى شكل آخر، وقال ثالث إنها التربة والاعداد وما يشوي وراءهما من تطوير للثروة البشرية. وتحدث المتحدثون عن العوامل الأساسية الكبرى في القفزات التي استطاعت أن تحققها بعض بلدان العالم، من مثل اليابان منذ عصر «ميجي» (Meiji) الشهير ومن مثل الاتحاد السوفياتي منذ أيام لينين، ومن مثل السويد والولايات المتحدة والصين اليوم. وحاول جميعهم التقاط السبب الأساسي المحرك لتلك النهضات الكبرى السريعة.

ولا شك أن البحث عن الأسباب القادرة على تحريك مجتمع من المجتمعات اليوم، لا بد أن ينطلق من أمرين: أولهما ما تقدمه التجربة العالمية المشتركة وما تشير اليه من تفوق بعض الأسباب في حياة الأمم على سواها. وثانيهما ما يقدمه تقري واقع كل أمة وبنية كل أمة، وما يكشف عنه ذلك التقري من خصائص وسمات متفردة. والأمران لا بد أن يلتقيا وبأتلفا، وأن ينير أحدهما الآخر، ليكونا سبباً متكاملأ متحدأ.

فما الذي تشير اليه التجربة العالمية وما الذي تدل عليه قراءة مجتمعنا العربي، وكيف يتحد الأمران، ليكونا النقطة الحساسة و«البؤرة الثورية» التي تكمن فيها القوة ويكون منها الانطلاق؟

أما التجربة العالمية فتقدم لنا نتيجة هامة أساسية، قلما نلفظ اليها، ولعلها درس الدروس الذي ينبغي أن نسقيه من معنى الحضارة الحديثة وأدوات عملها. إن تلك التجربة لا تكفي اليوم بأن تشير الى أهمية تنحية الثروة البشرية والى أهمية الاعداد العلمي والتقني لتلك الثروة. ولم يعد درسها الأول القول بأن المسألة «مسألة ادمغة» ومسألة تكوين تلك الأدمغة، بل جاوزت هذا القول الى حقيقة أخرى ينبغي أن نرثث عندها، وهي أن المسألة كل المسألة تنوي في التنظيم العلمي المدروس لأشكال العطاء والانتاج جميعها في المجتمع. المسألة كلها مسألة «ثورة ادارية» تنظيمية، قادرة على أن تعبيء الكفاءات وتستخدم المواهب وتفيد من الموارد المادية والبشرية المتاحة أمثل فائدة ممكنة. ويتعبير آخر، إن الدرس الأول

الذي تقدمه لنا الحضارة الحديثة، حيثما وجدت في أعلى مراتبها، أن محرك هذه الحضارة الأول ليست المهوبة والذكاء والمعرفة وحدها، بل القدرة على تنظيم الافادة من تلك المهوبة والمعرفة.

إنها تقول إن الابداع الثوري والطاقة الخلاقة لا يثويان في المهوبة والعبقرية والكفاءة، فهذه طاقات لا معنى لها الا حين ينظم عطاؤها ويخصب نتائجها عن طريق «التنظيم»، عن طريق «الادارة» العلمية البارعة، التي يرى فيها بعضهم فن الفنون، بل يجدها أكثر الفنون ابداعاً وعطاء، لأنها فن تنظيم المهوبة والعبقرية والثروة البشرية. والمسألة اليوم بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة لا تتبدى للباحثين مسألة «هوية تكنولوجية» كما يقال، بل تتبدى أنها مسألة «هوية ادارية» تنظيمية. والمشكلة لدى البلدان المتخلفة - كما ترى أبحاث كثيرة - ليست مشكلة الافتقار الى «مادة رمادية» بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة، بل هي مشكلة الافتقار الى وسائل التنظيم والتربية والاعداد، أنها ليست «مشكلة تخلف في الأدمغة» وانما هي مشكلة «تخلف في التنظيم».

وعسير علينا في هذا المجال الضيق أن نتحدث عن الأساليب الجديدة الفعالة التي تستخدمها المجتمعات المتقدمة في سبيل تطوير وسائلها التنظيمية وأساليبها الادارية، في سبيل استخراج أكبر ما يمكن استخراجه من الموارد المادية والبشرية. والذي يعيننا هنا ما هو الخوض في بحث فني نظري حول الوسائل الحديثة و«التكنولوجيا الحديثة» في الادارة والتنظيم، حول أساليب «الثورة الادارية» كما يقال^(١). والذي نهدف اليه هو أن نتبين من خلال هذا كله روح العصر والمعنى العميق للتقدم والمحرك الأصيل للتطور. الذي نبتغي الوصول اليه هو أن ندرك الدور الهام الذي تلعبه الادارة والتنظيم في قيادة عملية التغير والتجديد في أي مجتمع من المجتمعات، وأن نستخلص بالتالي من قراءتنا دروس التاريخ ودروس الحاضر نتيجة أساسية وهي أن شتى أشكال التقدم لا يمكن أن يطلقها الا تنظيم متقن يقود ذلك التقدم، وأن تحقيق التسارع في التغير والتطور لا يمكن أن يتم الا عن طريق قدرة ادارية توجه ذلك التسارع وتتولى سفينته.

إن فهم الحضارة الحديثة فهماً حياً يعني هذا الطراز من الفهم أولاً وبالذات: إنه لا يعني مجرد نقل أشكال التقدم، بل يعني ادراك الروح المحركة الشاوية وراء التقدم. إنه لا يعني مجرد نقل النتائج والاتيان بهياكلها، بل يعني نقل الاتجاه الشاوي وراء تلك النتائج والاندفاع المحركة للبنى والهياكل. إن للحضارة الحديثة فلسفتها ومنطقها الداخلي، وهما اللذان ينبغي أن نجهد للكشف عنهما وتبنيهما. أما النتاج فلا معنى لنقله من دون القوة المنتجة، وأما الثروة فلا سبيل الى اجتراحها من دون القوة الذاتية العاملة على ازديادها وتراكمها. إن الحضارة الحديثة روح ونفس قبل أن تكون مادة، وإن التقدم طاقة محركة شاملة قبل أن يكون أشياء وبضائع وآلات.

(١) من أجل الاطلاع على بعض هذه الوسائل الحديثة في الادارة يمكن الرجوع الى كتاب شريبر الهام عن التحدي الاميركي. كما يمكن الرجوع الى مئات المؤلفات والأبحاث التي تتصدى لموضوع الادارة والتنظيم.

تلك حقائق بديهية، غير أنها منسية عند التطبيق. عند التطبيق تمسك بنتائج الحضارة مبعثرة مشتتة هنا وهناك، ويخيل اليها أن ضم أيد مبتورة وأرجل منثورة وجذع ملقى ورأس مقطوع يمكن أن يخلق بشراً سوياً، كائناً من لحم ودم، مخلوقاً ذا حياة. ههنا نذر القليل من المعارف، وهنالك نثر بعض الوسائل التقانية الحديثة، وهنا وهنالك نلصق بنية مجلوبة حديثة على كيان يخفر التخلف في أعماقه. أما النظرة الكلية فنجعلها، وأما الصورة المتكاملة فلا نأبه لها. وأما الخيوط الممسكة بكل شيء، المحركة لكل شيء، فلا نعرف عنها شيئاً.

قلما ندرك أن التقدم مولود علينا أن نتعهده خطوة خطوة وفي شتى جنباته وأشكاله، وأنه في حاجة إلى قيادة محكمة وتوجيه متكامل، ورعاية شاملة متصلة. كثيراً ما نشعل شمعة هنا لنطفىء أخرى هناك. وكثيراً ما نخلق مولوداً ونضع فيه الآمال ثم نقذف به وسط كل عوامل الفناء. معركتنا مع التقدم ومع الخلاص معركة لا ناظم لها ولا ضابط، لا تعرف الجهود المتناثرة فيها مستقرها، ولا تدري التضحيات الكثيرة خلالها مصيرها. لا تعوزنا في معركتنا الكفاءة والمهوبة بمقدار ما يعوزنا حسن قيادتها والافادة منها، ولا تنقصنا التضحيات بمقدار ما ينقصنا وضع هذه التضحيات ضمن اطار منظوم وعملية متصلة متكاملة نامية. لا نشكو الجهود الكثيرة هنا وهناك قدر ما نشكو ضم هذه الجهود في معزوفة متناسقة معبرة، وادراجها ضمن شبكة تنظيم «متصالبة» خصيب.

هذا ما يعلمنا اياه استقراؤنا التجربة العالمية. وهو بعد ذلك ينضاف إلى ما يعلمنا اياه تقريتنا واقعنا وساتنا وخصائصنا المتفردة. إن هذا الواقع يجار بحقيقة أساسية، وهي أننا طاقة جغرافية وبشرية وحضارية ومادية كبيرة، ولكنها مهدورة ضائعة، لأننا لم نتقن بعد التنظيم العلمي العملي الذي يجنبنا الهدر والضياع. مئة مليون عربي يقطنون رقعة من الأرض تبلغ اثني عشر مليوناً من الكيلومترات المربعة، تفوق في مساحتها القارة الأوروبية جميعها. وعلى أرضهم تقوم ثروات طبيعية لم تيسر لسواهم، ولديهم تراث حضاري غني يفخر به تراث العالم. وقد استطاع هؤلاء أن يضيفوا إلى تليدهم جديداً، فنالوا حظاً وثيراً من الثقافة الحديثة والعلم الحديث والتقنية الحديثة. غير أن عديدهم رقم سلبي إلى حد كبير، ورفعتهم المترامية عبء عليهم بدل أن تكون مصدر قوة لهم، وثروتهم الطبيعية الهائلة قوة لأعدائهم، وكفاءاتهم العلمية والبشرية ضائعة مهدورة وسط تربة لا تعرف كيف تمتصها وتعرف كيف تلفظها.

أفتكون المسألة مجرد مسألة وعي وذكاء، أو مسألة تخلف حضاري تقني، أو مسألة ضعف في البنية السياسية، أم انها قبل هذا وذاك مسألة افتقار إلى خطة ناظمة، مسألة تفريط في اقتباس روح العصر، روح السيطرة على الأشياء والأحداث والقوى عن طريق إحكام شبكة التنظيم الكفيلة باستثمارها استثماراً خصيباً؟

وإذا كان مطلب التنظيم المحبوك المتكامل مطلباً أساسياً في أي مرحلة من مراحل حياتنا، فهو في المرحلة التي نخوض فيها معركة فعلية طويلة مع العدو أوجب وألزم. قد لا يدرك المدركون شأن الخطة المنظمة أيام السلم - رغم دورها الحاسم في كل تقدم حقيقي -

ولكنهم لا بد مدركون شأن عمليات التنظيم في المعارك. أولم تولد روح التنظيم العلمي بل الرياضي في المجتمعات المتقدمة نفسها من خلال معاناة ظروف المعركة؟ ألم تكن الحرب العالمية الثانية أحد العوامل الأساسية التي فتحت الأعين على أهمية عمليات التنظيم وعلى دورها في شتى أشكال النصر؟ أولم تكن عملية الإنزال التي قام بها الحلفاء ضد المانيا على ساحل النورماندي أيام تلك الحرب مثلاً وأ نموذجاً ناجحاً للتنظيم العقلاني الرياضي دل الباحثين على أهمية ذلك التنظيم في السلم والحرب؟

أولسنا - ونحن في معركتنا مع العدو - أحوج الناس الى مثل هذا التنظيم الذي يفيد من كل قطرة جهد وينسق كل عطاء ويضم شتات الأعمال؟ أولسنا أحوج ما نكون الى لم شمل تلك الطاقة الجبارة التي نملكها في كل ميدان والتي يذهب معظمها هدراً، والى حسن استخدام ذلك التحرق الى العمل الذي يستنفد أغراضه عند مجرد الألم والحرقه؟

* * *

وبعد، هل نغلو اذا قلنا إن الخلق والابداع الذي نتظره هو الخلق والابداع في ميدان التنظيم وتعبئة القوى؟ هل نسرف اذا قلنا إن حاجتنا الى الجهد اليومي المنظم للقوى تفوق بكثير حاجتنا الى الأفكار الكبيرة والنظريات الواسعة؟ هل نقول جديداً اذا قلنا إن قيمة الأفكار تستمد من الجهد الدائب الطويل من أجل وضعها موضع التنفيذ؟ أجل، يحق لنا أن نقول - معدلين قولة ببيكون الشهيرة - إن عملاً واحداً منظمً يعدل ألف نظرية عقلية، وإن صيغة عملية للتنفيذ المحكم أثن من آلاف الأفكار العامة النائمة. إن قيادة عملية منظمة، كعملية تفجير الفدائين القنابل في ساحة القدس، أفصح من أي منطلق وأبلغ من أي ذكاء، وإن وضع خطة عسكرية محكمة للدفاع أو الهجوم خير من تكديس أكوام الأسلحة وأحدث المعدات، وإبقائها حبيسة الاجتهادات والأنظار والحيرة، وإن انجاح مشروع من مشروعات الانتاج خير من معرفة مئات النظريات الاقتصادية، وأن العمل على بناء نظام تربوي وفق خطة مكيئة، هو الذي يمنح النظريات التربوية معناها ويعطي الأدمغة المفكرة في التغيير مداها وانطلاقها شطر التغيير.

هذا اذا أردنا أن نبقي في حدود التنظيم الجزئي. غير أن عملنا هذا في مثل هذه الميادين الجزئية، لا بد أن يتوجه عمل تنظيمي شامل، يضع كل عمل جزئي ضمن السياق الكلي الذي يتسبب اليه، في موضعه من جملة التنظيم المرسوم. وعند ذلك تصب الجهود في أقيتها، ويزول الهدر والضياع، ونقضي على الحيرة القتالة التي تستنفد من الانسان أكبر طاقة دون أن تمده بأية طاقة. عند ذلك يصبح لكل قرار معناه، ضمن اطار الصورة الكلية، ويغدو التقرير واضحاً ويصبح التنفيذ أوضح. عند ذلك تقوم عملية «الاحصاء المتصالب» فيغذي كل ميدان سائر الميادين ويغذي كل ميدان بسواه، ويصبح لكل زاوية من الزوايا التي ننظر بها الى الأمور معناها العضوي الوظيفي، ويكتسب كل حل تقترحه قيمته وشأنه. عندها يصح القول إن سبيل الخلاص هو في كل ما يقوله القائلون، غير أنه ليس في أي واحد مما يقولونه على حدة. إنه في جملة ما يقولون، إنه في النظام الذي يلزم شمل الحلول، لتصبح في النهاية حلاً واحداً.

وحيث ندعو الى مثل هذا النظام والتنظيم، لا ندعو الى شيء معجز، بل نحن على العكس نظهر أن الحل بين أيدينا، وأن ما نقع فيه من حيرة أمام الحلول، ومن توهم صعوبة الخلاص، يرجع بالدرجة الأولى الى أننا لم ندرك حل الحلول، ولم نهتد بعد الى قضية القضايا. التقدم التقني العالمي واللاحاق به قد يخيفنا، وبث الوعي الثقافي الانساني الواسع قد يبدو مطلباً بعيد المدى، وتعبئة الشعب من أجل هدف ووراء قيادة، قد يترأى أمينة لا ندري من أين نمسك بها. غير أن هذا وذاك وكثيراً سواه يبدو أقرب متناولاً وأدنى مورداً عندما نقبض على «الآلية» التي تسهل مهمات التغيير، وعندما نمسك بالوسيلة التي تمكننا من التقاط الخيط الأساسي ضمن تلك «الشلة» المعقدة من الخيوط. والوسيلة كما قلنا، ونقول، ليست هي التقدم التقني أو الثقافة أو الوعي القومي أو التعبئة أو التمرس بالمعارك الفعلية، بمقدار ما هي «العلائق» بين هذه الأمور كلها وكثير سواها. والعلائق تعني ادراكها وتعني تنظيمها.

إن الشعور بالنقص والشعور بالعجز نتيجة طبيعية لادراك الأمور في جزئياتها وفي أوصالها المقطعة. وتجاوز ذلك الشعور أمر طبيعي لدى من وعى صفة الأشياء وأدركها ادراكاً كلياً شاملاً، وتبين العلائق التي تربطها أو التي يمكن أن تربطها، وعرف بالتالي من أين المسير والى أين المصير. وهو أمر طبيعي أكثر وحقيقة صامدة راسخة لدى من استطاع فعلاً أن يضع التنظيم المستند الى ذلك الادراك موضع التنفيذ وأن ينجح في تنفيذه.

أجل في البدء كان العمل، كما أراد أن يقول الشاعر «غوته»، ولكن العمل المنشود هو العمل المستند الى خطة منظمة، الى تنظيم اداري محكم، الى اتقان وسائل التنفيذ، «الوسائل الاجرائية» كما يقول علماء الادارة والتنظيم اليوم.

من هنا نبدأ وبه نكسر الدور الفاسد الذي ندور فيه، ومن خلاله نضع أصبعنا على مواطن القوة في مجتمعنا، ونجعل منها منطلقاً لجهد سوف يتراكم تراكمًا ذاتياً، وسوف يحمل ويتثم، ويلد المجتمع الذي نرجو، والخلاص الذي نريد.

الحضارة وخمية الوحدة العربية (*)

عفيف بهنسي

لم تكن الدعوة الى الوحدة العربية منذ بداية هذا القرن لتقوم على غير الأساس العاطفي، تحركه الدوافع القومية التي قامت على وحدة الماضي والعقيدة واللسان. وهذه الدعوة على مثاليتها، لم ترفدها الدراسة النظرية الكاملة التي يمكن أن تشكل الخلفية الايديولوجية للحركة الوحدوية، بل ان ثمة دراسات على جدارتها، كانت متأثرة الى حد بالفكر الديني (دروزة)، أو كانت مرتبطة بمفهوم تربيوي (الحصري)، أو كانت متأثرة بفلسفة اللغة (الأرسوزي). وقد تتمم هذه الأبحاث القيمة بعضها، إلا أننا ما زلنا ننادي بضرورة اصدار موسوعة قومية تتضمن جميع معطيات القومية والحضارة العربية، وجميع مقومات شخصية الفرد العربي في الماضي والحاضر والمستقبل، كي تكون أساساً نظرياً للوحدة العربية كأخطر عملية انسانية تحررية في عصر المسابقات الاستغلالية بين الدول المتقدمة الكبرى.

ومن المؤكد أننا عندما نوجه الانتباه الى طبيعة الدعوة الوحدوية في نشأتها، فإننا بذلك لكي نوضح النقص الذي اعتور هذه الدعوة دائماً، وهو غياب الخلفية العلمية الواقعية التي تجعل هذه الدعوة اكثر وضوحاً واقناعاً، وتجعل اهدافها أكثر أهمية وانطباقاً مع ظروف التقدم الحضاري في هذا العصر.

ومع أن الأسباب التي تبرر الوحدة العربية وافرة ومقنعة، إلا أن ثمة عوامل حضارية تجعل هذه الوحدة حتمية طالما أن الأمة العربية تعيش أو تحاith الظروف الحضارية التي يتطور ضمنها العالم بصورة انفجارية.

على أن ثمة رأياً ينادي به خبراء العالم المتحضر اليوم، من أنه على شعوب العالم الثالث أن توجه تطورها نحو أهداف غير الأهداف التي تعمل من أجلها الدول الكبرى. بمعنى آخر

(*) نشر في: المعرفة، العددان ١٢٧ - ١٢٨ (ايلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٢)، ص ١٠٣ - ١١٠.

أن على هذه الشعوب المتطورة التي لا تستطيع الوصول الى مستوى البحث العلمي في ما وراء هذه الأرض، ولا تستطيع تجاوز العقل البشري الى العقل الالكتروني والسربرنيك، والتي لا تستطيع الاستعاضة عن قوة النار بقوة الذرة، الا اذا استطاعت استيراد ذلك استيراداً، هذه الشعوب، مطلوب منها أن تنصرف الى حياة البساطة، الى الزراعة لتقدم الغذاء للمفكرين والباحثين ورواد الفضاء، والى الفولكلور لتمتلئ قلوب أصحاب الأعمال السائحين بالطمأنينة والراحة والذكريات الطريفة، والى الخدمات الصغرى لكي يتسلى هؤلاء الأجلء في أوقات نقاهتهم واثاء رحلاتهم.

والحق أن هذا التقسيم الجديد لفعاليات الانسان يجد صدقاً وتطبيقاً في كثير من دول العالم اليوم، فثمة خدمات سياحية أصبحت تعادل أضخم الصناعات وتشكل أهم الموارد في دول أوروبية كاسبانيا واطاليا وبلغاريا أو في دول عربية كمصر ولبنان وتونس وغيرها.

وثمة دعوة مستمرة الى الحياة الطبيعية من خلال المخيمات ومعسكرات الشباب والرحلات الرياضية واتجاهات الأزياء. وكذلك اتجهت الدول الزراعية الى نشر فنونها القروية من يدوية أو تشكيلية، بل إن مؤتمراً سنوياً يعقد في يوغسلافيا تحت عنوان «الفن الصممي» (L'Art insitique) يجعل الفن البدائي وفن الناس البسطاء بديلاً للفنون الحديثة، «من تجريدية مرهقة أو سرالية عصبية مريضة أو تعبيرية قاسية مفترسة».

وهكذا وجدت هذه الدعوة اذناً صاغية بالضرورة، في المجتمعات التي لم تستطع لظروفها المتخلفة أن تنهض وتجاري التطور الحضاري في العالم.

ولكن هذا يعني انقسام العالم الى قسمين، عالم يقوم على البحث والاختراع والتقدم العلمي وعالم يقوم على الخدمات. ومهما تكن فوائد هذا التقسيم الآنية، فإنه يبقى غريباً عن طبيعة الانسان والحضارة، فالانسان ليس وظيفة محددة، بل هو طاقة تريد أن تبذل وتبتكر، وإن هذه الطاقة مرتبطة دائماً بدوافع معنوية ودوافع مادية، ومهما اعتمدت الدول المتقدمة على مغرياتنا في اجتذاب العقول المهاجرة اليها، فإن هذه العقول تبقى حاملة جنسياتها، ومآلها العودة مهما طال الزمن. ومن جهة أخرى، فإن العالم المتقدم الذي انهكته الابتكرات الجديدة وشروط الحياة المعقدة، وانهكته البيئة الملوثة بفعل المصانع والمبيدات وكثافة السكان، إن هذا العالم ليجتاز عن فسحة من الراحة والطمأنينة، ولا بد أن تكون هذه الفسحة قريبة من بيئته ومن حياته، والا فإنه سيجنح نحو انحرافات شبيهة بانحرافات الهيبين والبيتلز التي تنشذ الحرية دون وعي.

إن توجيه العالم الثالث الى أهداف بعيدة عن التقدم، متطورة ضمن حدود الماضي، يجعل وجود هذا العالم خارجاً عن طبيعة الحضارة الجديدة، ولكن هذا لا ينفي أن على دول العالم الثالث أن تختار طريقاً حضارياً خاصاً مرتبطاً بشخصيتها وبتراثها أو بأهدافها ارتباطاً عضوياً.

والأمة العربية، أمة حضارة بل أمة حضارات متعاقبة حملت دائماً شخصية واحدة، اذا

اعتورها الوهن مرة نهضت ثانية على شكل حضارة أخرى، حتى انها اعتبرت من أكثر الحضارات العالمية خلوداً وأطولها عمراً. فإذا كان أجدادنا الأوائل هم الذين افتتحوا التاريخ بحضارة الرافدين وحضارة وادي النيل وحضارة سوريا القديمة، فإن هذه الحضارة قد أعطت الانسانية خير ما لديها من أخلاق وعقائد وأفكار وفنون، استمرت آلاف السنين موحدة شكلاً ومضموناً.

فلقد انتقلت الأبراج والقباب والأقواس في العمارة الرافدية الى جميع العمارات التي ظهرت في عهد البيزنطيين والاسلام وانتشرت خارج حدودها لكي تصل الى أقصى أنحاء أوروبا متغلغلة في تقاليد عمارتها الرومية والقوطية التي تفاخر بها.

وانتقلت العقائد السهاوية والكوكبية الى العالم الاغريقي الروماني بعد أن انتشرت لدى جميع الشعوب السامية من آرامية وفينيقية، حتى استقرت في الأديان الثلاثة قائمة على مفهوم الرب الأزلي، تبعاً لمفهوم قديم كان قائماً أيضاً عند الرافدين حتى التدميرين وأهل الحضرة.

ولقد تجلّت هذه الوحدة في شخصية حضارية أكثر وضوحاً بعد ظهور الاسلام. ومع أن العرب الذين أقاموا امبراطورية تمتد من الهندوس حتى الأطلسي خلال نصف قرن من الدعوة الاسلامية، كانوا قد انتقلوا من الصحراء الشظفة الشحيحة الى فردوس بلاد الشام، فإنهم تمثلوا الحياة بسرعة مذهلة، كما تمثلوا الحضارة الهلنستية والساسانية بسرعة مماثلة، ولم يمض زمن حتى كانت لهم تقاليدهم المستقلة، وكانت لهم شخصيتهم الفنية التي لم تعد تذكر أبداً بأي تأثير غريب.

وما لا شك فيه أن دمشق عاصمة الأمويين كانت قد وضعت أساساً لهذه الشخصية الحضارية الموحدة التي امتدت خاصة في شمالي افريقيا ووصلت الى الأندلس، لكي يصبح ازدهارها هناك استكمالاً لبناء حضارة ما زالت أعجوبة التاريخ، في قوة بنيتها وفي روعة غناها وبعد طموحها.

وعلى الرغم من تفكك الوحدة العربية عبر التاريخ الاسلامي، فإن وحدة الحضارة بقيت مستمرة راسخة، وهكذا فإن مفهوم المسجد أو المدرسة أو الرباط أو القصر، بقي واحداً من الناحية المعمارية والفنية بجميع تفاصيله وأقسامه، المآذن والقباب والأقواس والمقرنصات والزخارف، الخزف والخشب والنسيج.

وتبدو هذه الوحدة أيضاً في شخصية الحضارة العربية ذاتها، فثمة قرابة بين العمارة والفنون والأفكار واللغة والعقائد والعادات، مما يجعل بناء الحضارة العربية أكثر تكاملاً من أي الحضارات الأخرى.

إن وحدة الشخصية الحضارية، هي العامل الأساسي في بناء الأمة العربية وفي استمرار وحدتها التي ما زالت قائمة حتى يومنا هذا، على الرغم من التجزؤ السياسي المفروض والذي لم يستطع إطلاقاً القضاء على الوحدة القومية الراسخة منذ القدم، ولن يستطيع الحؤول دون الوحدة السياسية والاقتصادية الحتمية.

إن هدف العرب من وحدتهم اذن لا يمكن أن يكون عاطفياً طالما أن الوحدة القومية قائمة من خلال التراث واللغة والأفكار والآمال الموحدة، بل هو هدف علمي يحقق أهدافاً مشتركة ومصالح متكاملة وتقدماً متيناً، يحقق للإنسان العربي ظروفًا معاشية جيدة، ومستوى حضارياً مرتبطاً بتقدم الحضارة الحديثة. وهذه الأهداف واقعية وليست طوباوية، ولأنها كذلك فهي لا بد أن تعتمد على المنطق والتخطيط والعلم. ولا بد أن تبدأ من وحدة الاقتصاد؛ وحدة النقد والعمل والسوق. إن هذه الوحدة التي تجعل مثلاً الدينار العربي رمزاً واحداً لقيمة العمل والسلع والانتاج الأدبي والفني، هي القيمة باثارة الاختراع والابتكار والخلق وتحقيق الاكتفاء الذاتي وتوسيع نطاق الاستهلاك وتحرير الثروات النفطية وغيرها من سيطرة العالم المستغل.

فالنفط الذي يشكل أهم مورد قومي في أكثر الأقطار العربية، لا يستغل أبداً على الأرض العربية، وهكذا فإن عمليات التصنيع البتروكيميائية التي تقوم في أوروبا تحرمنا من دخل قومي يصل الى عشرين ضعفاً من دخل النفط الخام. ولا يعوزنا لتصنيع النفط الا السوق، وهنا المهزلة، فلقد قرر الخبراء أن عمليات تصنيع النفط غير ممكنة لعدم وجود أسواق كافية لتصريف انتاجها الغزير قليل الكلفة. واذا أضفنا الى ذلك صعوبات انتقال اليد العاملة بين الأقطار العربية وصعوبة انتقال الأموال وتداول العملات العربية المختلفة، أمكننا أن نضع قائمة بالعوائق التي تحول دون تحقيق تقدم اقتصادي مؤهل للتقدم الحضاري المعاصر.

إن هدف الوحدة العربية، اذا كان حضارياً بقدر ما هو قومي، فإن هذا الهدف الحضاري لا يمكن أن يتحقق إلا بالوسائل نفسها التي تقوم عليها الحضارات الحديثة اليوم.

وأول هذه الوسائل هو توسيع حجم الامكانيات البشرية والطبيعية والمادية، فليس من تقدم بدون امكانيات، وتحدد درجة التقدم تبعاً لحجم هذه الامكانيات. والعالم العربي لا تعوزه هذه الامكانيات الوفيرة ولكنها امكانيات مبعثرة ضائعة تحتاج الى اعادة التوزيع والى تحقيق التكامل، فحيث تجود الأرض بالانتاج الزراعي، تفتقر الى الآلة، وحيث تنبجس بواطن الأرض عن آبار النفط، تفتقر الى الماء والرجال، وهكذا فإن توحيد هذه الطاقات يعني توسيع حجم امكانيات التقدم.

ومن وسائل الحضارة الحديثة تعقيل العمل الوجدوي، ونموذج هذا التعقيل اليوم هو السوق الأوروبية المشتركة. فقد قامت هذه الوحدة الأوروبية الاقتصادية على أساس توزيع الصناعات بحسب توفر الثروات الأولية ووجود اليد العاملة لتحقيق تكامل اقتصادي فعال يجعل أوروبا سوقاً واحدة وينظم عمليات التسويق في العالم، ويجعل الانتاج يتمتع بأفضل الشروط وبأقل التكاليف.

ولا يمكن أن يتحقق أي وجود وحدوي سليم بعيداً عن الدراسة المنطقية التي توضح المصلحة القومية حتى الاقليمية منها، ولعل من أهم أسباب التجزؤ الاعتقاد بأن الوجود

الوحدوي يتطلب التضحية المستمرة بالمصالح الإقليمية. وتغذي المؤسسات الاستعمارية هذه الدعوة بمساعدات جانبية تشترط مقابلها الترام السياسة التي تناسبها.

إن قانون التطور إذ يفرض على الواقع العربي الارتفاع الى مستوى الحضارة المعاصرة، فإن هذا القانون أصبح عاجزاً عن تدارك التخلف المؤسف الذي تعانیه، ومع ذلك فإن مؤشره يبقى متجهاً نحو الامام، نحو الأفضل والأرقى، طالما أن تكوّن المجتمعات والحضارات عضوي يمنح حتماً نحو التكامل والنمو. ولكن عندما يكون جسم هذه المجتمعات مجزأ، فإن عملية النمو تبقى قاصرة ضعيفة، وهذا ما تعانیه الأقطار العربية في واقعها المجزأ، على الرغم من جميع المحاولات التي تقوم بها سواء بتأثير الحركات الثورية، أو بفعل الموارد النفطية الهائلة، أو نتيجة عمليات الاستيراد الثقافي الغربي التي يعتقد بعض العرب أنها الطريق السليم الى مجارة العالم المتقدم.

ومن المؤسف أن التجزؤ اذ يحول دون تكامل اقتصادي يرفع من مستوى المعيشة والحياة لدى الانسان العربي، فإنه يحول أيضاً دون البناء الثقافي المتطور الذي يحقق حضارة حديثة معادلة للحضارات المعاصرة.

إن الواقع العربي المجزأ هو سبب النكبة الثقافية التي نعانیهها، فإذا كانت اللغة العربية هي عامل الوحدة القومية والثقافية في العالم العربي، فإنها مع الأسف لم تستطع، وعلى الرغم من ملايين المؤلفات، وعلى الرغم من آلاف الكتاب والباحثين والمحققين الذين ينشرون دراساتهم وانتاجهم يومياً في الكتب والمجلات والصحف، أن توسع نطاق الاتصال بانتاجهم خارج حدودها السياسية الضيقة التي خلقت ألف سبب لعرقلة دخول هذا الانتاج وخروجه، وهكذا فإن مؤلفاً ما، سواء أكان قصة أو ديوان شعر أو بحثاً جامعياً. لا يستطيع أن ينتقل من كاتب في دمشق الى قارئ في القاهرة ذاتها بسبب صعوبة النقل من حيث التكاليف والتعقيد والرسوم، وبسبب صعوبة التبادل النقدي وغير ذلك من الأسباب.

كذلك أمر النتاج الفني من لوحات وتماثيل، أو نقل الآثار الفنية وتبادل الآثار المتحفية مما يعزز معرفة الحضارة العربية موحدة متكاملة.

وإذا كان هدف كل أمة تقوية شخصيتها الثقافية، فإن هذه الشخصية لا يمكن أن تقوى بمعالجة جزئية أو جانبية، فالأمة العربية المتمثلة بلسانها الموحد البليغ، وبفنها المتميز العريق، وبتراثها الفكري المتكامل، هي وحدة حضارية راسخة لا يمكن تحريكها جزئياً، بل لا مناص من معالجتها في حالتها الكاملة بعيداً عن جميع الحدود والعوائق. ولنأخذ مثلاً معالجة تطوير اللغة العربية مثل تسهيل الصرف والنحو، واختصار أحرف الطباعة، واصدار المعاجم اللغوية ومعاجم المعاني والموسوعات. أو لنأخذ موضوع توضيح ملامح الفن العربي بعزل الأساليب المستوردة وبالكشف عن أسرار الفن العربي العريق، هنا لا بد من القول ان انشاء الوحدة الاقتصادية لا يعدله في الأهمية الا تحقيق الوحدة الثقافية التي تتكفل محو الأمية والاستفادة من العقول والطاقات وتشجيع المواهب وتوسيع أسواق النشر ودعم اللغة وإيجاد

الكاتب والعالم والفنان والباحث العالمي ، ذلك أن أهمية أي منهم انما تأتي عن مدى انتشار آثاره ومعرفة الناس لانتاجه .

وإذا أضفنا الى الوجدتين الاقتصادية والثقافية، الوحدة العسكرية التي لا مفر منها لمجابهة التحديات والعدوان ولتكريس قوة دولة الوحدة داخلياً وخارجياً، كان هذا معناه أن الوحدة العربية السياسية حتمية لا مجال في ذلك، لأن التطور الحضاري الطبيعي يقودنا حتماً الى تحقيق هذه الوحدة المنشودة .

نحو ثورة عربية جديدة (*)

ناجي علوش

منذ أواخر القرن الماضي، وقضية الثورة العربية، مطروحة على المثقفين العرب والحركة الوطنية العربية والجهامير العربية، ولقد مرت منذ سنة ١٨٨٠، وحتى اليوم بالمراحل التالية:

أولاً: مرحلة تلمس الهوية العربية؛ وتمتد من سنة ١٨٨٠ الى سنة ١٩١٤. ولقد عرفت هذه المرحلة نشوء الجمعيات والأندية العلمية والادبية والسياسية ونمو الوعي بوجود الأمة العربية وضرورة وحدتها، وغما هذا الوعي وازداد بعد الثورة الدستورية سنة ١٩٠٨، وتبلور تماماً في السنوات ١٩٠٨ - ١٩١٤. والذي يراجع أدبيات هذه الفترة يجد أن فكرة القومية العربية والأمة العربية أصبحت واضحة المعالم والقسمات، محددة تحديداً لا لبس فيه ولا ابهام.

ونجد الوعي القومي في هذه المرحلة قد نما باتجاهين؛ الأول: تنمية الوعي القومي العام، والثاني: تحديد دور الأمة العربية ضمن إطار السلطنة العثمانية. وإذا كان المفكرون قد أكدوا وجود أمة عربية، وحددوا ملامحها، فإنهم شددوا من الناحية السياسية على أن يكون لها دورها ضمن إطار الجامعة العثمانية. وكان ذلك يعود الى أن الأمة العربية لم تستكمل أسباب استقلالها من جهة، ولأنها كانت ترى في الجامعة العثمانية وسيلتها لدرء الأخطار الأجنبية، والانكليزية والفرنسية خاصة.

إن الأدبيات القومية في هذه المرحلة هامة جداً، ولكنها مجهولة مع الأسف الشديد. وليس منا من يستطيع أن يقرأ اليوم أدبيات العريسي وعمر حمد وغيرهما، ولقد رافقت الدعوة الى وحدة الأمة العربية دعوات الى الاصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني.

(*) نشر في: قضايا عربية، السنة ٣، الأعداد ١ - ٦ (نيسان/ ابريل - ايلول/ سبتمبر ١٩٧٦)، ص ٧٧ - ٩٢.

ثانياً: مرحلة الثورة العربية، كانت قد نشأت احزاب عربية في الوطن والمهاجر والآستانة. وقد ساهمت هذه الأحزاب في النشاط الثقافي والسياسي، فبلورت الفكر القومي العربي، ووسعت من دائرة العمل السياسي، وحاولت أن تفاهم مع القادة الأتراك الجدد بعد الدستور لبناء الدولة العثمانية على أسس جديدة. ولكن القادة الأتراك تعنتوا واستهتروا، وحاولوا اذلال العرب واخضاعهم وسحق نهضتهم القومية. كان القادة الأتراك محكومين بعاملين: أولهما المحافظة على مصالح البرجوازية التركية الضيقة الأفق، وثانيهما الخوف من تفتت الامبراطورية امام الثورات القومية الداخلية والمد الاستعماري الخارجي. وقد دفع هذا التعنت الحركة القومية العربية وحليفها الشريف حسين الى الاتصال بالدولتين الامبرياليتين: بريطانيا وفرنسا. وكان الشريف حسين يراهن على بريطانيا في الحصول على دولة عربية، في آسيا العربية، وكان بعض المثقفين والسياسيين يراهنون على تأييد فرنسا.

وقامت الثورة سنة ١٩١٦، ولكن الانكليز والفرنسيين احتلوا أرض الوطن وخنقوها. وبدلاً من أن يقيموا دولة عربية في آسيا العربية، نفذوا اتفاقية سايكس - بيكو وقسموا أرض الوطن. وما إن حلت سنة ١٩٢٠ حتى كانت دول «تنشأ» في الأرض العربية المحتلة: لبنان، سوريا، العراق، الأردن.

لقد خسرت الحركة القومية جولتها الثانية، إذ أنها كانت قد خسرت الجولة الأولى مع الأتراك. وخسرت بعد الحرب العالمية الأولى جولتها مع الدولتين الامبرياليتين: بريطانيا وفرنسا. ولم تكن الخسارة عجباً، فالحركة القومية كانت محدودة الانتشار، والبلدان العربية كانت ما زالت رازحة في قيود التخلف والمهانة.

ثالثاً: مرحلة التجزئة السياسية والخضوع السياسي، انتهت الحرب العالمية، واتفق الحلفاء المنتصرون على اقتسام الأسلاب والغنائم، فأتمت اتفاقية سان ريمو ما جاءت به اتفاقية سايكس - بيكو. وجزئت آسيا العربية الى الدول المذكورة آنفاً. وكانت افريقيا العربية مجزأة ومقتسمة من قبل: مصر والسودان لبريطانيا، ليبيا لاطاليا، تونس، الجزائر، المغرب لفرنسا.

وما لبث الحكم العربي بزعامة الملك فيصل الأول أن سقط، وتشتت شمل الحركة العربية، لتصبح قياداتها موزعة بين سوريا والعراق والأردن أساساً.

وبدأت المقاومة: صالح العلي يعلن الثورة في جبال العلويين سنة ١٩١٨؛ الثورة تندلع في العراق سنة ١٩١٩ - ١٩٢٠؛ ومصر تتحرك سنة ١٩١٩؛ تحركات وانتفاضات في سوريا ولبنان ١٩١٩ - ١٩٢٠. وكانت كل أرجاء الوطن العربي قد أخذت تتحرك. وعلى الرغم من التعاطف الذي كان يبدو في كل قطر لأية حركة في الأقطار الأخرى فإن التحركات كانت «محلية».

كانت السيطرة الامبريالية قد أحكمت على كل أقطار الوطن، وظل اليمن محاصراً، وقابعاً في القرون البائدة. وما عادت هنالك حركة عربية واحدة غير احساس الجماهير بوحدتها ووحدة قضيتها. أما الأحزاب والجمعيات فتوزعت على الأقطار الجديدة.

وشهد الوطن في صراعه مع الاستعمار البريطاني والفرنسي والاسباني مرحلة جديدة من الثورات، فهبت سوريا ١٩٢٥ - ١٩٢٧، ثم مراكش ١٩٢٧. وظلت الثورات والانتفاضات تتوالى: فلسطين عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣، ١٩٣٥ - ١٩٣٩. سوريا ١٩٤٥، لبنان ١٩٤٣، العراق ١٩٤١. هذا بالإضافة الى الحركات السياسية الشعبية التي لم تنقطع في كل أرجاء الوطن.

وكانت هذه المطالب تنحصر في هذه المرحلة بالاستقلال، ضمن اطار علاقات تعاھدية تقام مع الدول «المتنبه».

وشهدت هذه المرحلة تحركات قومية. فمن جهة تداعى الذين دعوا الى المؤتمر الاسلامي في القدس من القيادات العربية الى مؤتمر عربي سنة ١٩٣١، ولكن المؤتمر لم يعقد. وبدأت سنة ١٩٣٩ عصابة العمل القومي نشاطها، وما لبث حزب البعث أن بدأ نشاطه سنة ١٩٤٢، وإن كان مؤتمره لم يعقد الا سنة ١٩٤٧.

كان ميلاد عصابة العمل القومي وحزب البعث الاشتراكي ثورة قومية جديدة. لقد بعث الفكر القومي والعمل السياسي القومي من جديد. وبدأت أدبيات جديدة تنتشر لتساهم في خلق شخصية قومية جديدة. ولكن انتشار الأفكار القومية والعمل السياسي القومي ظل محدوداً، وكان هناك نشاط دائم لترسيخ التجزئة. فمن جهة كانت الطبقات الحاكمة في كل قطر تسعى لخلق شخصية سياسية وقانونية مستقلة للقطر. ومن جهة أخرى كانت الفئات العميلة أو ذات المصلحة تسعى لخلق اتجاهات قطرية أو اقليمية معادية للوحدة العربية، مثل الفينيقية والفرعونية وما شابهها.

لقد كان هم الاستعمار الأجنبي والقوى الرجعية العميلة أو ذات المصلحة أن ترسخ الواقع الجديد، بما ملكت أيديها.

وجاءت المؤامرة الامبريالية على فلسطين ١٩١٧ - ١٩٤٧ لتقيم دولة جديدة، على المنطقة الواصلة بين جناحي الوطن، ولتكون قوة أمامية للامبريالية.

رابعاً: مرحلة الصدام مع الامبريالية والاحتلال الصهيوني والرجعية العربية (١٩٤٩ - ١٩٧٠)، بدأت بعد هزيمة ١٩٤٨ - ١٩٤٩ مرحلة التفجر والثورة في الوطن العربي. كانت الهزيمة عربية، لأن السياسة العربية دخلت معركة فلسطين، دخلتها سياسياً وعسكرياً، وليس سياسياً فقط. واتجهت النقمة الشعبية العربية نحو مقاومة الوجود الاستعماري في وطننا، ونحو مقاومة القوى العربية الرجعية العميلة أيضاً. وأخذت القناعة تزداد انتشاراً واتساعاً بأن التحرر من السيطرة الامبريالية وسيطرة الرجعية المحلية على أرض الوطن التي لم تحتل، هو طريق تحرير الأرض المحتلة. ولذلك بدأت الحركة الشعبية تنمو وتتسع في هذين الاتجاهين.

وما لبثت سوريا أن شهدت موجة من الانقلابات ١٩٥٠ - ١٩٥٤. ثم شهدت مصر ثورة الثالث والعشرين من تموز/ يوليو وتطوراتها. وما برحت الثورة في المغرب العربي أن انفجرت: تونس، المغرب، ومن ثم الجزائر. ثم تحققت وحدة مصر وسوريا بعد عدوان

السويس. وقامت الثورة في لبنان، وشهد الأردن تحركات شعبية كبيرة وانتفاضات هائلة منذ سنة ١٩٥٤، ١٩٥٥، ١٩٥٦ - ١٩٥٧ سنة ١٩٦٣. ثم هبت الجماهير في العراق فاسقطت نظام نوري سعيد. وتوالى التحركات الشعبية والثورية فانطلقت الثورة في جنوب اليمن سنة ١٩٦٠، ثم قامت الثورة الفلسطينية سنة ١٩٦٥.

لقد شهدت هذه المرحلة الكثير من الانتصارات، ولكنها شهدت النكسات الكبيرة أيضاً. فانتكست وحدة مصر وسوريا، وانتكست الثورة في العراق سنوات ١٩٥٨ - ١٩٦٣. وفشلت محادثات الوحدة الثلاثية بين مصر وسوريا والعراق، واشتدت الخلافات داخل الحركة القومية بين الناصريين والبعثيين الى حد الصدامات، في سوريا والعراق. واندلعت المعارك في الأردن مع الثورة الفلسطينية ١٩٧٠ - ١٩٧١. ثم مات عبد الناصر.

ولقد حققت الفكرة القومية العربية انجازاتها الكبرى:

١ - انتشرت الفكرة القومية، كما لم تنتشر من قبل، وقد استطاع جمال عبد الناصر أن يوصل الأفكار القومية الى كل بيت بواسطة وسائل الاعلام المصرية القوية والمسموعة في كل أرجاء الوطن العربي. كم استطاع أن يكون محرّكاً للرأي العام العربي في كل أرجاء الوطن العربي. وأصبحت القاهرة في عهده موقع استقطاب وتحريك.

٢ - ساهمت الثورات العربية المختلفة والحركات العربية الشعبية في نشر الوعي السياسي بدرجات مختلفة. واحياء الروح الشعبية العربية. كما ساهمت في تعميق مشاعر وحدة المصير العربي.

٣ - تحقق جلاء القوى الاستعمارية عن معظم الأراضي العربية، وقامت دول «مستقلة» بدرجات متفاوتة مكان المستعمرات والامارات والمشيخات، وتحققت في بعض الدول درجات من التقدم الاقتصادي بضررب طبقتي الاقطاع والكمبرادور المحليتين ومواقع الاحتكارات الأجنبية، ولقد ظلت أجزاء من الوطن العربي ترزح تحت وطأة الاحتلال المباشر: فلسطين، سيناء، الجولان، عربستان، الاسكندرون، كما ظلت في الوطن العربي آثار للسيطرة الامبريالية غير المباشرة تختلف شدة وضعفاً ما بين مكان وآخر، ولكنها موجودة.

إن هذا كله جعل الوطن العربي يعيش مرحلة جديدة. فهو من جهة ليس خاضعاً للاستعمار كما كان، ولقد حقق قدراً كبيراً من الاستقلال السياسي والاقتصادي النسبي. وهو من جهة أخرى قد تحرر نسبياً من الاقطاع والكمبرادور في أجزاء واسعة من ترابه. ومع ذلك ظل الوطن عاجزاً عن تحقيق المهتمات الأساسية للثورة القومية الديمقراطية، وهي تحرير الأراضي العربية المحتلة، توحيد الوطن - اسقاط بقايا الاقطاع والكمبرادور وضرب حلقات التخلف واقامة السلطة الديمقراطية الشعبية.

ولكن هذه المرحلة شهدت هزيمة حزيران/ يونيو أولاً، ثم القبول بمشروع روجرز. وهكذا بدا أن ما تحقق من استقلال وتقدم لا يصمد أمام مواجهة الاحتلال الصهيوني والامبريالية الأمريكية.

خامساً: مرحلة التراجعات أمام الامبريالية والاحتلال الصهيوني، كان الخط العام لحركة الجماهير العربية يقوم على ثلاث ركائز: أ - النضال ضد الاحتلال الصهيوني، ب - النضال ضد الاستعمار، ج - النضال ضد القوى الرجعية العميلة. وعلى الرغم من الذبذبات التي شهدتها السياسة العربية، فقد كان هذا الخط واضحاً رغم التعرجات. وعلى الرغم من الهزائم والانتكاسات كان هذا الخط يزداد قوة في صفوف الجماهير. لقد استطاع جمال عبد الناصر أن يتخطى حدود مصر الى الوطن العربي كله بأفكاره وشعاراته، كما استطاع تخطيه بمبادرته. وأصبحت له قاعدة جماهيرية واسعة في كل أرجاء الوطن العربي.

وحين مات الرئيس جمال عبد الناصر، وخلفه الرئيس السادات، أحدث تبدلاً في السياسة المصرية داخلياً وخارجياً، وأخذت هذه السياسة تتحول باتجاهات معاكسة، فمن سياسة الصراع مع الاحتلال الصهيوني الى سياسة الحرب المحدودة من أجل السلام، ومن سياسة محاربة الامبريالية الى سياسة مسالمة الامبريالية. وهكذا سقطت شعارات عبد الناصر الثلاثة: حرية، اشتراكية. وحدة، لتحل محلها شعارات جديدة مغايرة.

وشهدت هذه المرحلة تحولات باتجاه اليمين في مناطق مختلفة من الوطن العربي. كما شهدت حرب تشرين الأول/ اكتوبر وتطوراتها ومضاعفاتها^(١).

أولاً: ملاحظات

كان النضال الشعبي قد اتسم خلال مراحل المختلفة بالتوجه ضد الاحتلال الأجنبي أساساً. ولقد احتل الاحتلال الصهيوني، ومن قبل الحركة الصهيونية، مكاناً خاصاً في هذا التوجه. كانت القيادات الرجعية والوطنية، وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، تطالب بالاستقلال ضمن اطار التحالف والمعاهدات مع الدول الاستعمارية. ولكن الأمور أخذت بالتغير مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وأخذت المعارضة تتسع لسياسة المعاهدات مع الدول الأجنبية، ولسياسة القوى الرجعية الحاكمة.

وما ان حدثت هزيمة فلسطين حتى أصبحت القناعة تامة بأن انهاء وجود الاستعمار في أرض لا يتم الا باسقاط الفئات الحاكمة من عملائه. وبدأت حركة الانقلابات والانقضاءات. وشهدت مصر والمشرق العربي حركات تغيير كبرى الغت الاتفاقيات والمعاهدات مع الدول الأجنبية وضربت الاحتكارات الأجنبية، كما ضربت سيطرة القوى الرجعية المحلية، وطبقة الاقطاع والكمبرادور خاصة. أما في المغرب العربي فإن ثورة الجزائر استطاعت أن تهيي الوجود الاستعماري، وأن تقيم حكم البرجوازية الصغيرة، وتمنع وصول

(١) كتبتُ مقالين سابقين حول حرب تشرين الأول/ اكتوبر ولا أرى داعياً للعودة إليهما الآن.

الاقطاع والكمبرادور الى السلطة. أما في المغرب فقد توقفت الثورة لتواصل الملكية الحكم. وأما في تونس فقد خرج الاستعمار الفرنسي لتحكم البرجوازية التونسية.

وكان أن تبلورت منذ سنة ١٩٤٩ شعارات: الوحدة والحرية والاشتراكية، أو بعد ذلك شعارات: الحرية، الاشتراكية، الوحدة، في صلب حركة الجماهير العربية ضد الاحتلال الاجنبي والتجزئة والتخلف والاستغلال.

وكانت الجماهير ترى عودة فلسطين مرتبطة بتحرير الأجزاء العربية غير المحتلة، وتوحيدها، وبوضع أسس التقدم السياسي والاقتصادي.

وكانت القيادات الرجعية تعمل دائماً في اتجاه معاكس، فهي تعمل لضرب حركة الجماهير، وشل ارادتها وفعاليتها، وهي تهادن الاحتلال الصهيوني والقوى الامبريالية المختلفة (بريطانيا، فرنسا، الولايات المتحدة الأمريكية)، وهي تدافع عن مصالحها ومواقعها بقوة وشراسة.

أما الأحزاب والقوى الوطنية فكانت دائماً عاجزة عن التعبير عن جماع الصراع تماماً. فكانت تشدد على أهمية تحرير فلسطين، دون أن تجسد ذلك عملياً، وتهمل ميادين النضال الأخرى، أو تشدد على قضية الوحدة وكأنها مفصولة عن الجوانب الأخرى للصراع، أو تشدد على قضية الصراع الطبقي والاجتماعي فتنسى أو تهمل قضية فلسطين وقضية الوحدة.

وكانت بعض الفئات، ومنها عبدالناصر، تدعو الى وحدة الصف أمام الاحتلال الصهيوني، ولكن هذه الفئات كانت لا تلبث أن تكتشف أن وحدة الصف غير ممكنة، لأن الأنظمة الرجعية المرتبطة بالامبريالية غير حريصة وغير قادرة على خوض المعركة ضد العدو الصهيوني، ولا حريصة حتى على وحدة الصف.

وكان واضحاً من تجارب العقود الثلاثة الماضية أن تصعيد النضال ضد الاحتلال الاجنبي، والسيطرة الامبريالية، مباشرة كانت أو غير مباشرة، لا يمكن أن يتم الا من خلال نمو الحركة الشعبية، حركة الجماهير، ومن خلال نمو الحركة المعادية للرجعية المحلية. وأثبتت وقائع العقود الثلاثة الماضية أيضاً أن الصراع مع العدو الصهيوني والامبريالية الأمريكية لا يمكن أن يمضي قدماً من خلال الأنظمة القائمة بمجموعها، وإذا حدث وتقدم تحت ضغط الظروف والجماهير والأحداث العالمية فسيكون تقدمه جزئياً وجزئياً جداً. كما أثبتت الوقائع أن حركة الوحدة العربية الضرورية ضرورة مطلقة لبلورة وجود الأمة العربية وتوطيد دعائم نضالها ضد الاحتلال والتخلف لا يمكن أن تتقدم من خلال «وحدة الصف» أو التضامن العربي الرسمي، وانها لا تتقدم الا من خلال نمو الحركة الشعبية، حركة الجماهير العربية. كما أثبتت وقائع العقود الثلاثة الماضية أن تحقيق حكم الشعب وبناء التقدم الاقتصادي والاجتماعي لا يتم بالانقلابات العسكرية و«القرارات الاشتراكية» بل يتم أساساً بنمو الحركة الشعبية، حركة الجماهير العربية، وبناء منظماتها وقواعدها الجماهيرية.

وتبقى قضية الوحدة في هذا كله قضية أساسية، ذلك أن النضال لتحرير فلسطين ولتحقيق التقدم السياسي والاجتماعي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم في تحطيم الحدود التي خطط لها الخبراء الاستعماريون واقامتها القوى الامبريالية وحمتها، ذلك أن تحبط النضال العربي ضمن اطار هذه الحواجز يجعله غير قادر على تحرير فلسطين أو تحقيق التقدم السياسي والاجتماعي. وكل شعارات وحدة الصف والتضامن العربي لا تستطيع أن تكون أساساً للصراع مع العدو الصهيوني والامبريالية الأمريكية، كما أثبتت كل الوقائع في العقود الثلاثة الماضية، وفي السنوات الثلاث الماضية خاصة، ما يلي:

أولاً: أن لا وحدة في ظل السيطرة الامبريالية. السيطرة الامبريالية تفرق ولا توحد، تفرق ولا تتحد. تجعل من الأمة الواحدة دولاً، ومن الشعب الواحد شعوباً وأممًا وطوائف، ولا تساعد على وحدة الشعب الواحد. ولهذا فالنضال من أجل الوحدة معاد للسيطرة الأجنبية اطلاقاً.

ثانياً: أن تحرير الأرض لا يكون الا بالقتال ضد القوى الامبريالية المحتلة والمسيطرة. والنضال من أجل انهاء سيطرة هذه القوى شرط أساسي للتحرر. ولا تحرر دون هذا النضال.

ثالثاً: أن تحرير الأرض المحتلة لا يتحقق الا بنضال القوى الوطنية والثورية، ولا امكانية لتحرير الأرض والاقتصاد على يد القوى الخاضعة أو المرتبطة أو الموالية، مهما بلغت تناقضاتها مع الدول الامبريالية.

رابعاً: إن قضية فلسطين لا توحد الأقطار العربية، لأنها لم توحدنا منذ حوالي ستين عاماً حتى وان دفعتهما للتعاون بشكل جزئي ومؤقت خلال فترات المجابهة العسكرية المباشرة مع دولة الاحتلال الصهيوني. ان الأقطار العربية رجعية ووطنية، محافظة وتقدمية ظلت مختلفة ومتناحرة، خلال العقود الماضية كلها، وظلت قواها ممزقة أمام نمو الحركة الصهيونية ثم الاحتلال الصهيوني. ولهذا لا يجوز أن نضيع خمسين سنة أخرى ونحن نطالبها بالوحدة من أجل فلسطين. . إن فلسطين شأنها شأن أية قضية مصرية أخرى، توحد الجماهير العربية، ولكنها لا توحد الأقطار العربية، والأنظمة العربية، الا بقدر يسير أمام ضغط شعبي متزايد الفعالية، وهو ما لا يعني ولا يضمن من جوع.

خامساً: وإن قضية فلسطين، لم توحد أيضاً القوى الوطنية والتقدمية العربية، ولا وحدت الأحزاب والمنظمات الشعبية في جبهة واحدة. وما زالت القوى الوطنية والتقدمية العربية مشتتة وممزقة ومتناحرة.

ولهذا كله يجب أن ينظر الى قضية تحرير فلسطين من خلال حركة تحرير الأمة العربية، حركة تحررها ووحدتها وتقدمها، أي من خلال ثورتها القومية الديمقراطية. وهذه الثورة تقوم على ضرب ركائز الهزيمة الثلاث: الاحتلال والسيطرة الامبريالية، التجزئة، التخلف.

ثانياً: قضية الوحدة من جديد

إننا بحاجة الى ثورة قومية جديدة، لقد كانت ثورتنا القومية الأولى من سنة ١٩٠٨ الى سنة ١٩١٨، وثورتنا القومية الثانية من سنة ١٩٤٧ الى سنة ١٩٦٧. أما الثورة الثالثة فلم تبدأ بعد. وهذا الثورة القومية لا بد من أن تشدد على النقاط التالية.

١ - وحدة الأمة العربية، فلقد ضاع موضوع الوحدة في زحمة الأحداث والشعارات، واختفت الأدبيات القومية من الأسواق والصحف عموماً الا القليل، وأخذت تنمو بعض الاتجاهات التي تتحدث عن التضامن العربي بدلاً من أن تتحدث عن الوحدة، وتعتبره من سمات النضال العربي على أساس أن هنالك دولاً عربية. كما أخذت تنمو اتجاهات «اقتصادية» لا ترى من صراع الأمة العربية المصري الا بعض الصراعات الطبقية. وأخذت معظم الحركات السياسية تنصرف بمنطق قطري، نظرياً وعملياً، حتى عندما تطرح موضوعات وحدة الأمة العربية.

إن هذا كله لا يحقق وحدة. والوحدة لا تتحقق عفواً، ولذلك لا بد من أن تكون ركيزة أساسية من ركائز الثورة، يتم النضال من أجلها نظرياً وعملياً، والمعركة دائرة ضد العدو الصهيوني والامبريالية الأمريكية والقوى الرجعية العربية.

وهذا يتطلب أن تظل قضية الوحدة العربية ركيزة أساسية من ركائز برنامج الثورة، وأن يتم النضال من أجلها دائماً، خلال المعركة الطاحنة ضد العدو الصهيوني والامبريالية الأمريكية والقوى الرجعية العربية. ولا يجوز أن تعتبر هدفاً غير أساسي، أو مؤجلاً، وإن أعطيت الأولوية لتحرير الأراضي المحتلة، نظرياً وعملياً.

وعلينا الآن أن نعيد قضية الوحدة الى مكانها المناسب في مجرى نضالنا. وهذا يقتضي التشديد عليها من حيث هي شعار، وتحديد مضمونها السياسي وموقفها من برنامج الثورة واعطاءها الحيز الذي تستحق في برنامج المهام اليومية، وهذا يعني أن تأخذ مكانها من حيث هي شعار وموقف ومهام عملية.

وهذا يتطلب أيضاً ما يلي:

- ١ - توسيع التثقيف بقضية الوحدة وتعميقه.
- ٢ - نشر الأدبيات القومية وتعميمها.
- ٣ - التأريخ لنشوء الفكرة القومية العربية الحديثة، وتحديد معالم تطورها ومراحلها والتعريف بأشهر مفكريها وروادها.
- ٤ - كشف الاتجاهات المعادية للوحدة ودحضها وتبيان مخاطرها.

ولكن المطلوب فوق هذا كله، وقبل هذا كله، أن تنشأ قوة شعبية محرصة ومعبئة ومناضلة من أجل الوحدة، تستطيع أن تحشد حولها أوسع قطاعات الجماهير وقواها الوطنية في

جبهة قومية متحدة. إن وجود هذه القوة ضروري ولازم. وهذه القوة لا بد من أن يتوافر لها ما يلي:

١ - برنامج سياسي قومي، معني بالقضايا المصرية: تحرير الأرض، الوحدة، التقدم الاقتصادي والاجتماعي، أي محاربة الاحتلال والسيطرة الامبريالية والتجزئة والتخلف والاستغلال.

٢ - أن يكون هذا البرنامج برنامجاً نضالياً لكل الوطن العربي، كل جماهيره وقواه الطليعية والوطنية والتقدمية، وليس لفئة أو شريحة.

٣ - وأن يكون برنامج تحالف شعبي لكل الفئات والطبقات ذات المصلحة في التحرير والوحدة والتقدم.

وهذا البرنامج يجب أن ينطلق من الموضوعة التالية: الأمة العربية أمة واحدة والوطن العربي واحد، ومن المهيات الأساسية للقوى الثورية والوطنية العربية أن تسقط الحدود المصطنعة والقوى المعادية للوحدة. وهذا يقتضي تعبئة الجماهير العربية وتنظيمها في كل قطر لتسقط الحدود والقوى المعادية للوحدة، كما يقتضي نشوء قوة تلعب دوراً فعالاً في تغذية حركة الجماهير وحماتها. وهذه القوة يجب أن تبني ذاتها على أساس المشاركة السياسية والعسكرية الفعالة في اجتياح الحدود واسقاط الأنظمة بالتعاون والتفاعل مع حركة الجماهير في كل قطر، وفي الأقطار العربية عموماً.

وهذا يتطلب أن تخضع أية دعوة للتعاون والتضامن الرسمي العربي لهذه الموضوعة، وأن تأخذها بعين الاعتبار. ذلك أننا لسنا مجموعة دول لأمم مختلفة مطلوب منها أن تضامن، بل نحن شعب واحد فرض عليه الاحتلال والقوى الرجعية المحلية دولاً مختلفة. إن التضامن الذي يغفل أننا شعب واحد، وأنها تعمل للوحدة العربية ولاسقاط الأنظمة الرجعية والقوى المعارضة لبرنامج التحرير أو الوحدة أو التقدم، يكرس التجزئة وبقاء القوى الرجعية الحاكمة، وهو تضامن ضار، معاد لمطامح امتنا. وعليه فإن الوجه الرئيسي لنضالنا ليس الدفاع عن التضامن العربي الرسمي، ولا التعبئة باتجاهه وتأكيد أهميته، بل التعبئة باتجاه الثورة الشعبية ضد الاحتلال والتجزئة والتخلف، ومن أجل التحرير والوحدة والتقدم. نؤكد ذلك لأننا نرى أن التركيز على طرح شعار التضامن العربي مقروناً بالحديث عن تحرير فلسطين يوقنا في عدد من الملابس. وأول هذه الملابس أن قضية التضامن تصبح بدلاً عن قضية الوحدة. وثاني هذه الملابس أن تحرير فلسطين يصبح من مهمات الأنظمة القائمة. وثالث هذه الملابس أن النضال من أجل الوحدة أو الصراع السياسي والاجتماعي، في أي قطر عربي، يصبح نضالاً غير مشروع. ورابع هذه الملابس أن النضال ضد الأنظمة الرجعية العربية يصبح حرقاً لموضوعات التضامن العربي، وأولوية قضية تحرير فلسطين. وخامس هذه الملابس التشويش الذي يصيب مفهوم الجبهة القومية المتحدة، إذ يصبح التضامن الرسمي العربي عند بعضهم الشكل الخاص للجبهة القومية المتحدة في المرحلة التي يعيشها الوطن العربي.

ثم إن فهم أولوية تحرير فلسطين فهماً جامداً ومبتدلاً، أي اعتبار الوحدة والتقدم وبناء السلطة الديمقراطية الشعبية أموراً مؤجلة حتى يتم تحرير فلسطين، لا يصح التطرق لها والتقدم على طريق إنجازها، يفصل قضية تحرير فلسطين عن مناهضة السيطرة الامبريالية الأمريكية والرجعيات العربية المرتبطة أو العميلة، وعن حركة ضرب حلقات التجزئة والتخلف والاستغلال، ويعزل، بالتالي، قضية فلسطين، عن حركة الجماهير العربية، وحركة الثورة العربية، ويربطها بسياسة الأنظمة والواقع الرسمي العربي. وهو يبالغ في اعطائها الأهمية من الناحية النظرية، ولكنه لا يعطيها شيئاً مما تستحق في الواقع، لأنه يوكل أمرها الى الواقع العربي الرسمي فعلياً، والى الجماهير اسماً. ثم إن اعتبار قضية فلسطين فوق كل القضايا، والاصرار على عدم طرح القضايا المصيرية الأخرى كالوحدة والتقدم، واتخاذ موقف سلبي من كل قوة ترفع أي مطلب غير تحرير فلسطين وتسخيف أية حركة غير النضال لتحرير فلسطين، يسخف القضايا المصيرية، ويحرمها من النضال الجماهيري اللازم لتحقيقها، مع أن النضال من أجلها، اذا ما تم بالاشكال الصحيحة وضمن الخط السياسي الصحيح، يدفع النضال من أجل تحرير فلسطين قدماً.

ولهذا فإننا نرى أن قضية تحرير فلسطين على رأس مهمات حركة الثورة العربية، لا على رأس مهمات الأنظمة العربية، وان تحرير فلسطين لا يتم بالتضامن العربي الرسمي حالياً، بل من خلال حركة الجماهير العربية أساساً لاسقاط الواقع العربي بتفككه وتضامنه، كما أن تحرير فلسطين لن يتم قبل أن يطرد نمو الحركة الشعبية العربية، لتكون قادرة على تحطيم واقع السياسة العربية الرسمية. إن الواقع العربي الذي سمح بوجود الاحتلال الصهيوني سنة ١٩٤٨، والذي عجز عن الوقوف في طريق توسعه سنة ١٩٦٧ لا بد من أن يتساقط منه ما يسمح بتطور حركة تحرير الوطن وتوحيده. إن الثورة القومية العربية الجديدة لا بد من أن تأخذ ذلك كله بعين الاعتبار، فهي تقاتل من أجل تحرير فلسطين والأراضي العربية المحتلة، كما تقاتل من أجل الوحدة والتقدم. إنها تعتبر ذلك كله معركة واحدة. ولذلك فالثورة القومية الجديدة ثورة ضد الاحتلال والتجزئة والتخلف. وهي ثورة الجماهير الشعبية، وقواها الطليعية والوطنية والثورية ضد القوى الرجعية العميلة والمعادية لحركة التحرير والوحدة والتقدم.

والثورة القومية الجديدة استمرار للثورتين السابقتين، ولكنها تجاوزت لهما في الوقت ذاته. لقد خسرت الثورة الأولى الجولة، لأن ظروفها الذاتية والموضوعية لم تكن ناضجة، ولأنها وضعت يدها في يد قوة رجعية عربية، واليد الأخرى في يد الامبريالية البريطانية. ثم إنها لم تكن تملك القوة المحرزة والمحركة ولا المنظمات الجماهيرية الواسعة. وخسرت الحركة القومية الثانية الجولة لأنها افتقدت التنظيم الطليعي والقوى الجماهيرية المنظمة والجهة القومية المتحدة. وعلى هذا فعلى الثورة أن تتعلم من التجريبتين السابقتين: أنها بحاجة إلى التنظيم القائد والمحرز والمعبيء أولاً، وبحاجة إلى الجهة القومية المتحدة ثانياً، وبحاجة إلى جيش الشعب ثالثاً.

ثالثاً: فلسطين وقضية الوحدة

منذ كانت فلسطين قضية والرؤساء والطبقات العربية الحاكمة تقمع باسم فلسطين، وتستغل باسم فلسطين، وتعطل كل تقدم باسم توجيه الجهود نحو فلسطين. ومنذ ذلك الحين والجهود الحقيقية لا توظف في ميادينها. ولقد كانت الطبقات الحاكمة، قبل الخامس عشر من أيار/ مايو سنة ١٩٤٨، تطمئن الجماهير اعتماداً على حسن نوايا الحليفة والصديقة بريطانيا. ولكنها في الوقت عينه تمنع أي حشد، وتقمع أية حركة تعادي الحركة الصهيونية والاحتلال الأجنبي، وتطالب بتحقيق أهداف الشعب.

ومنذ الخامس عشر من أيار سنة ١٩٤٨، اتجهت الطبقات الحاكمة الى المزيد من القمع نتيجة التحركات والانتفاضات الشعبية التي أخذت تنطلق. وسقطت أنظمة وقامت أنظمة، ولكن الاستعداد للحرب ظل محدوداً بالحدود التالية:

- أ - حدود الأقطار، فقد ظل الاستعداد قوطياً، ولم يتحول الى حشد قومي.
 - ب - حدود الاضطراب للدفاع، فقد نمت سوريا ومصر قواتها مثلاً، لأنها على حدود المواجهة، ولم تنم معظم القوى العربية الأخرى قدراتها، خارج اطار تنمية قوة قمع داخلية.
 - ج - حدود قدرات النظام، لأن تنمية القوى ظلت قاصرة، وظل كل قطر عاجزاً وحده، حتى عن الدفاع عن حدوده.
 - د - حدود استعداد النظام للصدام، وكان كل نظام يحسب مدى استعداده للصدام مع الاحتلال الصهيوني والامبريالية ويبنى قواته على هذا الأساس. ولم يكن هذا الاستعداد كبيراً وكذلك القوى التي تعد صغيرة نسبياً.
- ولهذا كله لم تحشد قوى الشعب ولم تنظم، لأن مشاركة الشعب فعلياً في المعركة تغير طبيعة المعركة.
- ولهذا كله لم تحرر فلسطين حتى الآن. وما زالت هناك اراض عربية محتلة واسعة يسيطر عليها العدو.

ومع ذلك ما زالت الأقطار العربية غير متحدة بأي شكل من الأشكال، وما زال الصراع قائماً بين كل الأنظمة بغض النظر عن هوياتها، وهو يتغير ويتبدل باستمرار، ولكن ليس هناك أساس للتعاون حتى الآن، وحتى فلسطين وقضيتها وثورتها لم تستطع أن تجمع فعلياً نظامين «تقدميين» معاً. أما الأنظمة الرجعية فلا تجتمع الا على سحق حركة المقاومة الفلسطينية وقوى حركة التحرر الوطني العربية. واذا اضطرت أن تؤيد حرباً ضد الاحتلال الصهيوني نتيجة موقف جماهيرها، فلكي تدخل حلبة الصراع وتغير مجراه.

ونحن بالطبع نريد اتحاداً من أجل فلسطين، ولكننا نرفض أن يكون اتحاداً اسمياً، ولا نقبله دعاوى خداعة. إننا نريده اتحاداً فعلياً.

ونحن نريده اتحاداً من أجل فلسطين، ولكننا نرفض أن يكون اتحاداً باسم فلسطين لقمع القوى الشعبية العربية وضربها، لأن فلسطين لا تتحرر بقمع القوى الشعبية، بل باطلاق قواها وطاقاتها.

ثم إننا نعتبر وحدة القوى الشعبية. الحركة الشعبية العربية لتحرير فلسطين هي الأساس، وليس وحدة الأنظمة، والأنظمة الرجعية و«التقدمية» عموماً. ومن هنا فنحن نطالب هذه القوى أن تتحد، وتناضل لوحدها. وعندما نقول نناضل، فلأننا نعرف أن هذه الوحدة لا تقبلها معظم الأنظمة القائمة، ولذلك فإننا نطالب بمباشرة الصراع لتحقيق وحدة الحركة الشعبية العربية، ومن خلال الصراع مع الأنظمة القائمة التي تقمع حركة الجماهير. ونعتبر ذلك الصراع الحقيقي من أجل فلسطين، لأن فلسطين لن تتحرر الا بحشود الجماهير العربية، كما اثبتت كل الوقائع حتى اليوم.

وهذا الصراع لن تكون فلسطين كل قضيته: لأنه صراع من أجل فلسطين والأراضي العربية المحتلة، وصراع من أجل تحرير الوطن من السيطرة السياسية والاقتصادية غير المباشرة، وصراع من أجل بناء وحدة الوطن وتحقيق تقدمه، وصراع من أجل اقامة السلطة الديمقراطية الشعبية واسقاط الأنظمة الرجعية المتخلفة والبنى السياسية والاقتصادية الموروثة من أيام الاحتلال البريطاني والفرنسي، وحتى العثماني. إنه صراع الجماهير الشعبية من أجل قضية حياتها وحررتها، وفلسطين جزء من هذا الصراع، وليست الصراع كله. والذين يصارعون حقاً من أجل فلسطين هم الذين يصارعون من أجل حرية الوطن العربي وحياته. أما الذين يقاتلون للدفاع عن مصالحهم فلن يدافعوا عن فلسطين، ولن يقاتلوا من أجلها، لأن القتال من أجلها يكلفهم غالياً، يكلفهم راحتهم وسلامتهم ومصالحهم.

والصراع من أجل فلسطين بحاجة الى حشد قوى الشعب كلها، وشارك الجماهير فعلياً في القتال من أجل الوطن. والأنظمة التي تفعل ذلك هي الأنظمة التي تثق بالجماهير، وتمثل قواها الطليعية والثورية والوطنية. أما الأنظمة التي تقوم على القمع وتسحق الجماهير، فلا تستطيع القيام بهذه المهمة.

وفوق ذلك فإن أي نظام يقاتل من أجل فلسطين، لا بد من أن يكون منطلقاً في قتاله من وحدة القضية العربية. ولهذا فهو يقاتل من أجل فلسطين، وعليه فإن القتال من أجل الوحدة العربية عموماً ليس خارج برنامجه، حتى وهو يقاتل من أجل فلسطين، بل إن القتال من أجل الوحدة لا بد أن يكون من مهماته الأساسية، وهو يقاتل لتحرير فلسطين.

ومن هنا يتداخل الصراع على هاتين الجبهتين، معارك مع العدو الصهيوني والامبريالية الأمريكية لتحقيق الوحدة، ومعارك لتحقيق الوحدة من أجل الصراع مع العدو الصهيوني والامبريالية الأمريكية. وسيتداخل هذا الصراع كله مع الصراع على جبهة أخرى، هي جبهة الصراع ضد القوى الرجعية والتخلف والاستبداد والقمع وطبيعة المعركة هذه ستجعل

«موضوعات التضامن العربي» المطروحة موضوعات معادية للنضال في سبيل فلسطين والوحدة والتقدم. كما أن الموضوعات المطروحة التي تعتبر أن صراعنا قائم مع العدو الصهيوني فقط موضوعات تطالب بتجميد الصراع على كل الجبهات المذكورة آنفاً، وبالتالي على الجبهة الفلسطينية، لأن محصلة صراعات الوضع العربي الرسمي القائم، لا تقود الى تحرير فلسطين، ولأن أية جبهة تجمع الأوضاع الرسمية القائمة اذا ما تحققت، وهذا بعيد المنال، لا تقاتل من أجل فلسطين، ولأن الذين يتحدثون عن تضامن عربي رسمي لتحرير فلسطين، تشارك فيه الأنظمة جميعاً، يدفعون الى تجميد معركة فلسطين. والى تجميد الصراع العربي من أجل الوحدة والتقدم.

ونحن نطرح في مقابل ذلك: الحركة الشعبية العربية، حركة الجماهير العربية على أساس برنامج الصراع مع العدو الصهيوني والامبريالية الأمريكية والتجزئة والتخلف. ونطرح القتال على هذه الجبهات الثلاث: وعلى هذه الجبهات الثلاث معاً، ونرى ألا مجال لتحرير فلسطين دون هذا الصراع المثلث الرؤوس.

ونحن هنا بالطبع لا نتحدث عن قضايا الاستراتيجية والتكتيك، لأنها ليست موضوع هذه المقالة. ونؤكد ذلك، لأن بعض المنظرين مسخروا قضية فلسطين وقضايا الثورة العربية، وتحولوا الى معسكر الردة باسم قضايا الاستراتيجية والتكتيك، وباسم ضرورة التحالفات الواسعة لمواجهة العدو الرئيسي. ولذلك فنحن هنا نطرح القضية المبدئية أولاً، لنوضحها من جهة، ولنكشف اطروحات الانتهازيين والمرتدين والاستسلاميين والتصفويين وندحضها. لكننا نعرف كيف يتم تطبيق هذه الاطروحات في كل مرحلة، وعلى كل جبهة.

وبهنا أن نؤكد أخيراً، أن قضية فلسطين العزيزة على قلوبنا، والعريزة جداً، والتي تستحق حشد كل القوى والجهود، ليست القضية الوحيدة للنضال العربي، وانها من بعض قضاياها الاساسية، وعلى رأسها. وأنها ليست مفصولة عن الصراع العربي العام في سبيل التحرر والوحدة والتقدم. والذين يريدون فصلها وعزلها، ووضعها في حجر الأنظمة، هم الذين يريدون قتلها. أما نحن فنعمل لتظل قضية الجماهير العربية، وقضية حركتها الثورية. وهذا هو مكانها الطبيعي، وهذا هو طريق تحريرها.

ونحن لذلك لا نطرحها بديلاً لكل النضال العربي، وكل قضاياها، ولا نرى أن التركيز على حشد القوى من أجل فلسطين يقود حتماً وبعثاً الى تحرير كل الوطن العربي وتوحيده. إن حركة تحرير الوطن وتوحيده هي حركة تحرير فلسطين، وليس العكس. ذلك أن الدعوات الخيالية لتحرير فلسطين بحشد القوى العربية، واعطاء الأولوية المطلقة لفلسطين، وجعل قضية فلسطين فوق الخلافات العربية والصراعات العربية لا يقود الى تحرير فلسطين. والى تحرير الوطن العربي. أما حركة النضال لتحرير الوطن العربي وتوحيده، فإنها تقود حتماً الى تحرير كل الوطن ومنه فلسطين، والى توحيد كل الوطن ومنه فلسطين.

خاتمة

إن الأرض العربية جبلت بالثورة. ولقد نضجت الظروف الموضوعية والذاتية كما لم تنضج من قبل. إن الوعي بضرورة التغيير يزداد عمقاً واتساعاً، والخبرات التي اكتسبتها قوى الثورة خلال العقود الثلاثة الماضية خبرات هامة. أما الأنظمة والقوى الرجعية في وطننا فإنها تزداد ضعفاً وارتباكاً، ذلك أن العوامل التي كانت تستند إليها أخذت تضعف وتتهاوى واحداً بعد الآخر. إن الامبريالية التي كانت سند الأنظمة والقوى الرجعية المحلية آخذة في التدهور والاضمحلال. كما أن تماسك الأنظمة والقوى الرجعية المحلية أخذ في الاهتزاز، نتيجة الوعي العام الذي يتقدم بخطى حثيثة في الوطن العربي، وبسبب عجز هذه الأنظمة والقوى عن حل الاشكالات الأساسية التي تواجهها الجماهير، بدءاً من الاحتلال والسيطرة الخارجية وانتهاء بقضايا التخلف والتنمية. ولقد كان وجود الاحتلال الصهيوني وتوسعه أحسن محك لهذه الأنظمة والقوى الرجعية، وما زال كذلك.

إن رياح الثورة تتجمع في كل أركان الأرض العربية، وعلى القوى الثورية أن تطلق الشرارة، وتوجه مسيرة الثورة الجديدة، الثورة القومية الشعبية، ثورة الملايين المائة والخمسين الذين يتحرقون من المحيط الى الخليج.

العرب والتحدي (*)

محمد عمارة

قبل أن ينقضي الربع الأول من القرن الهجري الأول كانت فتوحات العرب المسلمين، في عهد عمر بن الخطاب (٤٠ ق. هـ - ٢٣ هـ)، قد أدخلت إلى نطاق الدولة الجديدة أغنى أقطارها وأهم مواطني التحضر ومراكز الإشعاع الفكري فيها: مصر، وفارس، والشام.. مواطني الخصب، ومجتمعات الأنهار، ومراكز الإشعاع الديني والحضاري والفلسفي الضارب بجذوره في أعماق التاريخ.

وإذا كان هذا الفتح العربي قد أدخل هذه المجتمعات في الدولة الجديدة، بعد أن حرر شعوبها من سيطرة كسروية الفرس وقيصرية الروم البيزنطيين، فإنه لم يدخل هذه الشعوب في دين العرب الجديد، فهو «فتح» يلعب «السيف» فيه الدور الرئيسي والحاسم، بينما الإيمان بالدين الجديد: تصديق بالقلب، يعني اليقين، الذي لا سبيل إليه سوى سبيل العقل وبراهينه التي هي ثمرة النظر والتأمل والجدل والمناظرات.

ولقد ساعد على التمييز بين هاتين الظاهرتين: ظاهرة بناء الدولة الجديدة بالفتح، وفي زمن وجيز أصبح في قصره حدثاً ملفتاً للأنظار، وظاهرة انتشار الإسلام، بالدعوة والقدوة والحجة، وفي زمن طويل استغرق القرون.. ساعد على التمييز بين هاتين الظاهرتين موقف الإسلام الحاسم ضد (الأكراه في الدين)، وموقفه من الديانات السابقة، باعتباره التصديق لها، والتصحيح لما طرأ عليها، والكشف عن جوهرها الواحد، وهو التوحيد. فهو في الشريعة ناسخ لشرائع الأولين، لاختلاف المجتمع وتطوره، وفي الدين وأصول الاعتقاد مصدق لما بين يديه من التوراة والانجيل. وموقفه، كذلك من المتدينين بالديانات السابقة، إذ طلب اليهم الالتزام بأصول اعتقادية وسلوكية ثلاثة: الألوهية، والجزاء، والعمل الصالح، كشرط للنجاة، وبصرف النظر عن المصدر النبوي الذي يستلهمون منه الإيمان بهذه الأصول

(*) نشر في: آفاق عربية، السنة ٢، العدد ٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٦)، ص ٢ - ٥.

الثلاثة ﴿ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله، واليوم الآخر، وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾^(١). ولقد أضافت الاعتبارات السياسية في ما بعد، الجوس إلى أصحاب هذه الديانات الأربع، فاعتبروا، بعد المؤمنين بالإسلام، أهل كتاب، لهم كل الحق في الاحتفاظ بمؤسساتهم الدينية والثقافية مع ممارسة أنشطتهم الفكرية من خلالها، وذلك فضلاً عن البقاء على التدين بدينهم والحرية التامة في ممارسة شعائره وطقوسه.

ولقد كان طبيعياً في مناخ كهذا، وملابسات كهذه، أن تبدأ المعارك الفكرية بين علماء وفقهاء ومتكلمي ولاهوتي هذه الديانات، بعد الفراغ من معارك الفتح التي كونت الدولة دوغماً ابطاءً، فازدهرت حركة الجدل وشاعت حلقات المناظرة والحجاج، ودخل التأليف إلى الميدان، وشهدت المساجد وبيوت السراة والأعيان وقصور الخلفاء والولاء وأسواق الوراقين المباريات العقلية، التي قلت نظائرها في التاريخ، بين أهل الدين الجديد ومثلي غيره من المذاهب والأديان.

أولاً: الصراع بسلاح جديد

حقاً يتميز الإسلام، ويمتاز، بالانحياز إلى العقل الذي أعلا سلطانه، فكتابه الكريم يتحدث عنه وعن أصحابه وعن قدره ووظيفته وفضله في مواطن تبلغ الخمسين عدداً. وكما جعل بلوغ الدعوة والقرآن شرطاً في «التكليف»، كذلك اعتبر العقل شرطاً لهذا «التكليف»، فلا «تكليف» على من لم يبلغه القرآن ودعوته، وكذلك «لا تكليف» على غير العقلاء! . لكن وضع المسلمين ومن ثم احتياجات حياتهم الفكرية قد اختلفت بعد اتمام الفتوحات عنها قبل ذلك، وكان الاختلاف أوضح ما يكون بصدد «العقل والعقلانية»، كسلاح من أسلحة الدعوة للدين الجديد والجدل مع خصومه وبلورة عقائده وتحصينها في حلبة الجدل والمناظرة مع المتدينين بغير الإسلام.

فقبل اتمام الفتوحات كان الجدل بين المسلمين تحمسه آيات القرآن وأحاديث الرسول وسنته العملية، لأنها أدلة يؤمن بها أطراف الجدل. والدعوة للدين الجديد بين العرب غير المؤمنين كان عمادها الأكبر، بسبب فقر البيئتين النسبي إلى الفلسفة والتفلسف، هو الاحتكام إلى الفطرة ومنطقها البسيط. وكان ذلك كافياً وهادياً لتلك البيئة في تلك السنوات.

أما بعد تمام الفتوحات، وتغير الخريطة الفكرية للمجتمع، فإن الواقع الجديد قد استدعى وتطلب أسلحة جديدة للجدل الفكري والصراعات بين المذاهب والأديان. فالمسلمون قد غدوا يواجهون وينظرون متكلمي المسيحية (علماء اللاهوت) بكنائسهم المختلفة ومذاهبهم المتعددة نساطرة وملكانية، ويعقوبية.. الخ.. وكان هذا اللاهوت

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٦٢.

المسيحي قد استعان إلى حد كبير بمنطق أرسطو وفلسفة اليونان لتثبيت مقولاته وإثباتها والدفاع عنها في صراع الأفكار.

وأجبار اليهود الذين كانوا في مقدمة المالكين لأسرار اللاهوت، العارفين بقصص الأولين وأساطيرهم، الموظفين معارفهم هذه في الانتصار لدينهم ضد غيره من الأديان.

وديانة الصابئة التي كان العلم بالفلك والنجوم والبراعة في الفلسفة الطابع الغالب على مفكرها والمتدينين بها.

والمُتدينين بالمجوسية، أولئك الذين توزعتهم فرق ومذاهب اختلطت في تعاليمها وعقائدها المسيحية بالفلسفة بالزواج الشرقي ذي الطابع الصوفي.

والغنوصيين الذين سلكوا إلى الأسرار الإلهية طريق المعرفة، بعد أن عدلوا عن استخدام الوسائط - كتباً أو مآثورات - إلى تحصيل هذه الغاية، مستعينين في ذلك بالذوق والكشف والشهود.

كل هذه التيارات، ذات الطابع الفلسفي، والتي يستعين أصحابها - على تفاوت في النسبة - بالعقل والمنطق وأدوات الفلسفة وبراهينها في الجدل والحجاج، كل هذه التيارات قد أصبحت في معركة فكرية حامية الوطيس ضد الإسلام، فدخل المسلمون ساحة واسعة من ساحات الجهاد الجديد، ووجدوا أنفسهم في ميسس الحاجة إلى التعلم من خصومهم، فسعوا إلى معرفة أسلحة الخصوم، وجدوا كل الجد في امتلاك هذه الأسلحة، ثم نهضوا للتفوق في امتلاكها وإجادة استخدامها، حتى استطاعوا التفوق على خصومهم في هذا الصراع.

لقد أدركوا أنهم بزاء «تحدٍ» من نوع جديد، تواجههم به فرق وملل ونحل ومذاهب وديانات، لها في الواقع والتاريخ جذور، ولها في الجدل والحجاج أسلحة فلسفية تعتمد على قدر من العقل والعقلانية لن تجدي في مصارعها أدلة الفطرة البسيطة فضلاً عن أن تحسمها الآيات والأحاديث والنقول التي لا يعترف بها أصلاً هؤلاء الخصوم!

وأمام هذا «التحدي» الجديد، ومن هذا الواقع المستحدث الذي أفرز تلك «الضرورة» الجديدة، كانت الاستجابة الإيجابية التي تمثلت في النشأة والنمو لذلك التيار العقلائي في تراثنا الإسلامي، الذي كان بمثابة الانتفاضة التي انبعثت من كيان هذه الأمة عندما واجهتها تلك التحديات التي اجتمعت على مناوأة دينها الجديد ومغطها الفكري الوليد.

ثانياً: العقلانية ضرورة وليست ترفاً

وكما كانت هذه التحديات التي جابهت الإسلام والمتمثلة في تلك الملل والنحل نبئاً أصيلاً في واقع المجتمع العربي الإسلامي الجديد، كذلك كانت العقلانية الإسلامية التي تسلح بها المسلمون في الدفاع عن دينهم ومشرهم الفكري هي الأخرى نبئاً أصيلاً أفرزته حياتهم الفكرية وأنبته الواقع الذي عاشوا فيه.

فخلافاً لما هو شائع في كثير من دوائر الفكر - استشراقية وعربية وإسلامية - كانت نشأة التيار العقلاني في الحضارة العربية الإسلامية استجابة محلية لضرورات فرضتها تحديات ظهرت في واقع المجتمع الجديد، ولم تكن هذه النشأة ثمرة لحركة الترجمة للفكر الفلسفي وفلسفة اليونان بالذات .

فالعرب قد بدأ عهدهم بالترجمة زمن خالد بن يزيد (المتوفى ٩٠ هـ - ٧٠٨ م) . . أي في النصف الثاني من القرن الهجري الأول . . ولكن بواكير مترجماتهم تلك لم تعد «علوم الصنعة»، وبالذات: الكيمياء والطب والنجوم، ولم يتركوا حتى ذلك العهد الترجمة في الفلسفة واللاهيات .

وحتى عصر هارون الرشيد (المتوفى ١٩٤ هـ - ٨٠٩ م) . . أي في أواخر القرن الثاني الهجري، فإن صلة العرب بفلسفة اليونان لم تكن قد قامت على نحو متين، فأرسطو لم يكن قد عرف لديهم بعد كفيلسوف، لأن اهتمامهم بآثاره كان مقصوراً على المنطق بالدرجة الأولى، ولم تصبح الفلسفة اليونانية في متناول الحياة الفكرية العربية، على نحو حقيقي وجاد، إلا بعد عصر المأمون (١٧٠ - ٢١٨ هـ - ٧٨٦ - ٨٣٣ م) وبالذات على يدي فيلسوف العرب الأول أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (المتوفى ٢٥٢ هـ - ٨٦٦ م)^(٢).

فهم قد ترجموا الفكر الفلسفي، وازدهرت به حياتهم العقلية واشتد بسببه عود التيار العقلاني الإسلامي، في القرن الثالث الهجري، على حين كانت النشأة الأولى والذاتية لهذا التيار حدثاً سابقاً على حركة الترجمة هذه متقدماً على عصرها، فهي قد قامت منذ منتصف القرن الأول الهجري .

فالمعتزلة، كما يسلم الجميع، كانوا هم الرواد الأول وطلائع فرسان الحركة العقلانية في حضارتنا، وهم قد بلوروا هذا التيار ومهدوا طريق ذلك النمط من أنماط التفكير حتى قبل أن تشتهر مدرستهم باسم (المعتزلة). كما أن نشأتهم الأولى، عندما كانوا يسمون (أهل العدل والتوحيد)، وقبل انشقاقهم واعتزالهم للحسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ - ٦٤٢ - ٧٢٨ م) وجماعته تقطع بأصالة تيارهم العقلاني في الواقع العربي الإسلامي، وتؤكد أن هذه النشأة إنما جاءت رداً طبيعياً وموقفاً نضالياً، في الفكر، ضد تحديات أفرزها هذا الواقع ضد الإسلام والنمط الفكري الذي يقدمه للمجتمع الجديد بناته من العرب والمسلمين .

فأوائل (أهل العدل والتوحيد) من أمثال واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ - ٦٩٩ - ٧٤٨ م) وغيلان الدمشقي (المقتول بعد ١٠٦ هـ) قد تتلمذوا على أبناء محمد بن الحنفية بن

(٢) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم (لبيج: [د. ن.، ١٨٧١)؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ - ١٩٥٠)، ج ١، ص ٣٢٨، وأوليري، مسالك الثقافة الأخرى إلى العرب، ترجمة تمام حسان (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، [د. ت.])، ص ٢٦٥ .

علي بن أبي طالب في المدينة. تتلمذ واصل على أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية (٩٩ هـ ٧١٧ م) وتلمذ غيلان على الحسن بن محمد الحنفية (١٠٠ هـ ٧١٨ م) الموصوف بأنه كان «من ظرفاء بني هاشم وأهل العقل منهم»^(٣). فهي، إذن نشأة عربية، بدأت في المدينة، وقبل أن يعرف العرب المسلمون طريقهم إلى ترجمة اللاهوت والفلسفة بزمان طويل. بدأت عندما لم تعد أدلة الفطرة ولا النصوص المروية بكافية في الصراع الفكري ضد التحديات التي واجهت الإسلام، وعندما اقتضت ضرورات الحياة العقلية الغوص إلى ما وراء ظواهر النصوص، فسلك هؤلاء الرواد سبيل «التأمل» و«إعمال» «العقل» وتحكيمه في النصوص «المشكلة» حتى لقد وصفهم معاصروهم في منتصف القرن الأول الهجري بقولهم: «انه قد ظهر عندنا ناس يقرأون القرآن، ويتفكرون العلم» أي يطلبونه ويتبعونه، ويجمعونه، ويبحثون عن غامضه ويستخرجون خفيه!!

فمنذ ذلك التاريخ ظهرت العقلانية، تياراً عربياً اسلامياً اصيلاً، وتبلورت مدرستها تعبيراً عن ضرورات واقعية ومحلية، وأصبحت في يد روادها سلاحاً يناضلون به عن الدين الجديد والمجتمع الوليد ضد ما طرأ على واقع حياتهم من تحديات.

ثالثاً: عقلانية ذات طابع خاص

ولم تكن النشأة المبكرة للعقلانية الإسلامية، والتي سبقت تأثر العرب بتراث اليونان العقلاني، لم تكن هذه النشأة المبكرة الدليل الوحيد على أصالتها وتميزها، بل لقد ظلت على هذه الأصالة وذلك التميز حتى بعد أن تأثر أعلامها بعقلانية اليونان وفلسفتهم، وهو التأثير الذي أكسب الفكر العربي النمو والصلابة والشمول في هذا الميدان.

ففي (علم الكلام)، وعلى يد (المعتزلة) خاصة قام ذلك الصراع الفكري المجسد لعبقرية هذه الأمة في مجال الحياة العقلية. وهي العبقرية التي طبعت تراثنا بطابع ميزه عن كثير من موارث الأمم الأخرى، عندما تميز «بالموقف الوسطي» - بمعنى العادل لا التلفيقي - الذي ميز الموقف الإسلامي من قضايا الدنيا والدن.

بل لقد رأينا هذا الطابع يتعدى نطاق «علم الكلام» ليطلع الفكر الفلسفي الإسلامي الذي أبدعه فلاسفة عرب مسلمون، ظن البعض أنهم ليسوا أكثر من صورة عربية لأرسطو أو أفلاطون. ونموذج ذلك نجده عند أبي الوليد ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ - ١١٢٦ - ١١٩٨ م) فهو الشارح الأكبر لأرسطو، ورأس التيار الأرسطي في الفلسفة الإسلامية، ومع ذلك نجده صاحب أكثر المحاولات الجادة والعميقة، بل والعبقرية، في التوفيق ما بين «الحكمة» و«الشرعة»، واكتشاف ما بينها من صلوات.

(٣) أبو عبدالله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبيرة في السيرة الشريفة النبوية، ج ٥،

ونحن إذا شئنا أن نطالع هؤلاء الأسلاف العظام كلمات تصور أصالة عقلايتهم عندما وازنت وواءمت بين الدين والتدين وبين الفلسفة والتفلسف . . بين التوحيد الديني وبين التقدير الكامل لأثر الطبيعة ودورها في الكون، فما علينا ألا نتأمل كلمات الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ - ٧٨٠ - ٨٦٩ م) التي يقول فيها: «وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً من الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا - (أي عند المعتزلة) - هو الذي يجمعها. والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد، واعطاء الطوائع حقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال الطوائع فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطوائع لا تصلح إذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطوائع. وإنما يأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطوائع . . . ولعمري أن في الجمع بينها لبعض الشدة! وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلماً غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل، نقضت ركنا من أركان مقالتي! ومن كان كذلك لم يتفجع به!»^(٤).

فهذه قسمة من القسيمات المميزة للعقلانية في تراثنا نجدتها تزواج بين التوحيد الديني وبين تأثير الطبيعة ودورها في الوجود، وعلى حين نجد بعض الحضارات تتميز موارثها الفكرية بذلك الانقسام والتضاد الذي لا مكان معه للقاء أو التصالح بين مآثورات النقل وبين ثمرات العقل وبراهينه وهو الانقسام الذي نتجت منه حضارتنا، والذي أفرز تياراً يتعبد بظواهر النصوص وآخر لا يعترف بغير البرهان العقلي، فإننا نجد في تراث التيار العقلائي الإسلامي تلك القسمة التي تزواج بين ثمرات العقل وبين المآثورات والنقول ليس على نحو تلفيقي يؤدي إلى تعدد الحقيقة بل على نحو فريد يؤلف منها كلاً واحداً ويجعلها يتعاونان على الوصول إلى الحقيقة الحق الواحدة.

فهم يرفضون أن تكون مصادر الاستدلال هي فقط: الكتاب، والسنة، والاجماع . . ويرون اضافة العقل إليها، حتى تكون أربعة، لا ثلاثة . . بل ويقولون بتقديم العقل عليها جميعها، وجعله الحكم والحاكم الذي تعرض عليه بقية المصادر كي يسر غور نصوصها ويحدد المراد من دالاتها حتى يتم التوفيق - لا التلفيق - بينها اذا حدث وظهر التضاد بين ظواهر النصوص وبين برهان العقل!

ولهم على هذا الموقف الجريء أدلة عميقة، لكنها تبلغ في الايقاع مبلغ أدلة الفطرة البسيطة! فعندهم، وعند غيرهم، أن دليل «الاجماع» لا بد أن يستند إلى «الكتاب» أو «السنة». وعندهم، وعند غيرهم كذلك، أن السنة إنما تأتي كي تفصل مجمل «الكتاب» أو تفسر غامضه . . ثم . . عندهم دون غيرهم، أن «الكتاب» لن يسلم به الخصم ويعترف له بحجية الدليل وقداصة المصدر إلا إذا سلم بأنه وحي أوحى به من لدن مدبر هذا الكون وخالقه، فلا بد أولاً من معرفة الله، وهي معرفة لا تتأتى بواسطة «الكتاب» لأن التصديق بـ «الكتاب» ثمرة لها، وليس العكس، ومن باب أولى فإن التسليم بحجية «السنة» متوقف على معرفة الله، والتصديق بارساله رسولاً هذه سنته. فلا بد، إذن من دليل يقودنا إلى معرفة

(٤) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج ١، ص ٩٢.

صاحب «الكتاب» ومرسل الرسول صاحب «السنة» قبل أن يصبح «الكتاب» و«السنة» - ومن ثم «الاجماع» مصادر للاستدلال. وهذا الدليل، عند أصحاب التيار العقلائي في تراثنا، هو العقل، فهو المصدر الأول، الذي من دونه لن يتأتى لنا، في صراعنا الفكري، مع أصحاب المذاهب والتيارات ذات الطابع العقلائي أن نستدل بـ «كتاب» أو «سنة» أو «اجماع»!

ثم تأتي لموقفهم هذا ميزة أخرى عندما يقولون: إن حل المشكلات الناشئة عن تعارض ظواهر النصوص مع ثمرات البراهين العقلية إنما يكون بتأويل هذه النصوص، دون تعسف، ووفق قواعد التأويل، حتى تتفق مدلولاتها مع براهين العقل، ذلك أن «العقل» لا يعدو أن يكون حجة من حجج الله لدى الناس وعلى الناس، ومن هنا كان وجوده وسلامته شرطاً في «التكليف». . . كما أن «الكتاب» هو الآخر حجة لله على الناس ولدى الناس، ولذلك فهو شرط في «التكليف» فهما - العقل والكتاب - حجتان لخالق واحد، ومن ثم فإن تناقضهما مستحيل، فالحل لما يظهر من تعارض ظواهر بعض نصوص الكتاب مع بعض براهين العقل إنما هو التأويل لظواهر هذه النصوص، حتى تتحقق وحدة الثمرة الناتجة عن الحججتين المخلوقتين لخالق واحد، والمنوط بهما هداية مخلوقاته إلى سعادتهم في الدنيا والآخرة^(٥).

فهم قد أزالوا الحواجز وأزاحوا الجفوة التي عرفتها حضارات كثيرة بين العقل والنقل بين الفلسفة والدين، وكان توفيقهم بينها التعبير عن موقف الإسلام الوسطي - أي العادل - أو الثوري بتعبيرنا السياسي المألوف في عصرنا - باعتباره الموقف الراض للتطرف، سواء أكان هذا التطرف يميناً أو يساراً. وهم بذلك قد كانوا، ولا يزالون، الممثلين الحقيقيين لما تميزت به وامتازت حضارتنا من أصالة جاءت تعبيراً عن خصائص هذه الأمة في موقفها أمام التحديات الفكرية التي جوبهت بها عندما اتسع نطاق دولتها فضم العديد من التيارات الدينية والفلسفية التي خاض معها الإسلام هذا الصراع.

رابعاً: اتهامات مردودة

وإذا كانت هذه الصفحات قد عنيت بالاشارة إلى الحقائق والملابسات التي أحاطت بنشأة التيار العقلائي في تراثنا، الأمر الذي وضع يدنا على أصالته، وظهوره المبكر، وانبثاقه كاستجابة عربية اسلامية وموقف ايجابي ازاء التحديات الفكرية التي واجهت هذه الأمة بعد تمام فتوحاتها السياسية، فإن في ذلك على ما نعتقد النفي لذلك الزعم الذي تردد، ولا يزال، عن عدم أصالة التيار العقلائي في تراثنا، والنفي كذلك لقول القائلين: إن العقلائية كانت إحدى السيئات التي ارتكبتها من تأمل ففلسف، أو ترجم تراث الفلسفة إلى العربية، أو شجع على نمو هذه الآثار في التراث!

(٥) ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٧ ج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ١٣٤ - ١٣٥.

ذلك أننا نقول: إنه إذا جاز لنا أن نحدد من بين التيارات الفكرية التي عرفتها حضارتنا تلك التي كان لا بد لها من أن توجد كتعبير عن ضرورات حياة الناس والمجتمع الذي عاشوا فيه فإننا نحدد تيارين أساسيين:

أولهما: ذلك التيار الذي ينفر من الفلسفة ويعزف عن البراهين العقلية كسبيل للاستدلال والاستهداء.. وأصحاب هذا التيار هم عامة الناس وبسطاؤهم وجماهيرهم الذين لم تصل بهم ثقافتهم ومداركهم العقلية إلى الحد الذي يجدون معه القدرة على التفلسف واستخدام الأدوات التي يتفرد باستخدامها المتفلسفون.. ولقد وقف هذا التيار - مع تفاوت في الدرجة - عند ظواهر النصوص.

وثانيهما: التيار العقلاني، الذي يضم - مع تفاوت في الدرجة - كل الذين ارتفعت بهم مداركهم واستعداداتهم ومكتسباتهم من المعرفة عن مواقع العامة والبسطاء من الناس، فانطلقوا من الدين إلى الفلسفة، أو من الفلسفة إلى الدين، وسبيلهم في هذا الانطلاق العقل وبراهينه، فكان أن بلغوا مرفأ الإيمان العقلاني المستنير، عندما تديننت لديهم الفلسفة وتفلسف عندهم الدين!

ويكفي دليلاً على واقعية هذا الاجمال في التقسيم أن هذين التيارين قد انفردا بالوجود الظاهر المؤثر في واقع حضارتنا ابان عصر ازدهارها، فهما اللذان تقاسما الجمهور الذي صنع هذا الازدهار، على حين جاءت التيارات الأخرى، وعلى رأسها التصوف، مع غروب عصر النهضة وقدم مظاهر التراجع والتحجر والاضمحلال!

وإذا كانت هناك حاجة «للدليل نقلي» - بعد هذه الأدلة العقلية - على أن نشأة التيار العقلاني في حضارتنا إنما كانت إجابة نضالية عن تحديات أرادت زلزلة بنائنا الفكري، فإن هذه القصة التاريخية دليل موح، وطريف في ذات الوقت!

قالوا: إن زعيم «السمنية» - وهي طائفة هندية تنكر النبوة، وتتهم الرسل بتفريق البشر وإشعال العداوة والبغضاء بينهم - حدث ملك «السند» عن تهافت فكر المسلمين، وقال له: إن الإسلام ما كان لينشر بغير السيف!.. ثم طلب منه أن يكتب إلى «هارون الرشيد» بهذا المعنى، وأن يطلب منه قيام «مناظرة» بين أكبر فقهاء الإسلام وبين زعيم «السمنية» وهذا على أن يتبع المغلوب في المناظرة دين الغالب فيها!

ووصلت الرسالة إلى الرشيد. فقبل التحدي، وبعث إلى بلاط ملك السند بأكبر قضاة بغداد. وبين هذا القاضي وبين زعيم «السمنية» دار الحوار هكذا:

السمني: أخبرني عن معبودك.. هل هو قادر؟

القاضي: نعم.

السمني: فهل هو قادر على أن يخلق مثله؟!؟

القاضي: هذه المسألة من الكلام (أي من علم الكلام) وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه وعندهم هذا الحد من الحوار والمناظرة، والتفت السمني إلى مليكه، وقال: «قد كنت أعلمتك دينهم، وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف!».

ولما بلغ الأمر إلى الرشيد استشاط غضباً، وتساءل: «أليس هذا الدين من مناظر عنه؟! فنبه بعض خاصته إلى أن مثل هذه القضايا لا يستطيع المناظرة فيها الا علماء الكلام من المعتزلة، وهم كانوا يومئذ في محنة طالت منذ قيام الدولة العباسية وثورتهم ضد أبي جعفر المنصور، لدعوتهم للخلافة الشورية ورفضهم توارث الملك والسلطان.. وأشار هذا البعض على الرشيد أن يطلق سراح نفر من علماء المعتزلة المسجونين، ويبعث بهم لمناظرة السمني في بلاط ملك السند، فهم وحدهم القادرون على الدفاع عن الإسلام بسلاح العقل الذي يتسلح به الخصوم. فاستجاب الرشيد، واستدعى نفراً من علماء المعتزلة، فتوجهوا بقيادة معمر بن عباد (٢١٥ هـ) للمناظرة.. وأدرك الرشيد يومها، كما أدرك غيره، أن المعضلة التي عجز عن حلها أكبر قضية بغداد، هي من أسير المسائل على من يجابهون التحديات المنطلقة من منطلقات عقلانية بأسلحة لها القدرة والمضاء على الفعل في ذات الميدان.

فعندما وجه السمني السؤال نفسه إلى معمر بن عباد، كان جوابه:

- إن سؤالك بمقاييس العقل، خاطيء.. ومن ثم فليس له من جواب صحيح!.. ذلك أن الله قديم.. وكل مخلوق له فهو حادث، غير قديم، ولما كان الحادث لا يصير قديماً، أي لا يصير الهاً، فلا يصح أن تسأل: هل يستطيع الله أن يخلق مثله؟^(١).

فبقدر العجز والفشل الذي أصاب أكبر قضية بغداد، كان الفوز والنجاح الذي تحقق على يد واحد من شباب المعتزلة في الدفاع عن عقائد الإسلام، لأن الأول قد ذهب يجابه التحدي دون أن يتسلح بالعقلانية، التي هي سلاح خصومه، بل اعتبرها بدعة محرمة، قضى أصحابه بتحريمها! بينما ذهب الآخر ليواجه التحدي بعد أن تسلح بالعقلانية، بل وبعد أن أجاد امتلاكها وجود استخدامها كسلاح يدافع به عن الإسلام، ويدفع به عن هذه التحديات.. لقد كان يعيش عصره، ويدرك ضرورات واقعة، ويستجيب لمتطلبات المعركة التي فرضت على أمته، بينما وقف القاضي ومن على شاكلته عند المواقع والأسلحة والحصون التي عفا عليها الزمن وأصبحت معلماً من معالم التاريخ.

ولذلك، فلم يكن غريباً على المعتزلة، فرسان العقلانية الإسلامية، أن يكونوا الدفاع

(٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٩٢ و ٩٦؛ أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد (تونس: [د. ن. د.]، ١٩٧٢)، ص ١٢٧ و ١٧٠، وأبو الحسن علي بن محمد الماردي: أدب القاضي، تحقيق محي هلال السرحان، احياء التراث الإسلامي (بغداد: مطبعة الأرشاد، ١٩٧١)، ص ٢٧٤ - ٢٧٥، وأدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: [د. ن. د.]، ١٩٧٣)، ص ٩٤.

عن الإسلام ضد خصومه، وأن يحققوا له أكبر الانتصارات . . ولم يكن غريباً أن يدخل دين الإسلام على يد واحد من أئمتهم - أبو الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ - ٨٤٩ م) - أكثر من ثلاثة آلاف رجل! ولا أن يذكر التاريخ عن إمامهم بشر بن المعتمر الهلالي (٢١٠ هـ) كيف «نذر» على نفسه واجباً يدعو إلى الإسلام ويدخل فيه كل يوم رجلين، فإذا لم يحالفه التوفيق في تحقيق ذلك يوماً «قضى» هذا «النذر» في يوم آخر!!

ذلك أن العقلانية عند هذا التيار الفكري كانت التعبير الصادق عن ضرورات ملحّة تدعو الأمة للتسلح بهذا السلاح الجديد، كي تواجه ذلك التحدي الجديد .

وأنه لدرس قديم، تعلمنا اياه صفحات التراث . . ولكنه لا يزال صالحاً للإحياء والتذكر والاستلهام؟!

البعد الحضاري

في صراعات الأمة العربية (*)

محمد عمارة

في دوائر الفكر والثقافة، في الوطن العربي، يزداد ويتسع الاقتناع بأن الصراع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تحوض الأمة العربية معاركه ضد أعدائها، هو في حقيقته جزء من كل، ومظهر من مظاهر ذلك الصراع التاريخي الذي خاضته هذه المنطقة منذ عصور سحيقة ضد أعدائها، والأوروبيين منهم على وجه التحديد.

فمثل دورات المد والجزر في المحيطات، ومثل الأعاصير والتيارات العاصفة، المتصارعة والمتعاكسة كانت القوانين التي حكمت صراع منطقتنا ضد السيطرة الأجنبية وكانت الحركة التي جسدت هذا الصراع عبر تاريخه الطويل.

فقبل ظهور الاسلام كان العنصر الفارسي هو قائد الشرق، الذي تصدى لزحف البيزنطيين، وخاض معهم حروباً امتدت قروناً، حتى أنهكت طرفي الصراع. وعندما استطاعت الموجة الغازية التي قادها الاسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق. م) أن تجسد سيطرة الغرب على الشرق، كانت قوانين الصراع تفتح الباب لبروز العنصر العربي، الذي تسلم بالاسلام عند بزوغ فجره، فحارب تحت راياته. وشهد التاريخ يومها كيف انتظم الشرقيون: العرب الذين آمنوا بالدين الجديد، والاعراب الذين أسهموا في بناء الدولة الاسلامية دون أن يدخل الايمان بالدين الى قلوبهم والعرب الغساسنة المسيحيون، وأقباط مصر، وبربر الشمال الافريقي الوثنيون. أسهم هؤلاء العرب والشرقيون جميعاً، تحت رايات الاسلام، في صد الموجة البيزنطية الغازية، وتبعوا فلول حمايتها العسكرية، وبنوا تلك الامبراطورية التي أعطت العنصر العربي دور القائد في هذا الصراع التاريخي بدلاً من الفرس.

ثم جاءت الحملات الصليبية (١٠٩٧ - ١٢٩١ م) كي تعيد سيطرة الغرب على الشرق

(*) نشر في: آفاق عربية، السنة ١، العدد ٧ (آذار/ مارس ١٩٧٦)، ص ٢ - ٣.

من جديد، وعاشت دولاتها وكياناتها العنصرية الاستيطانية حتى اختلج ضمير هذه الأمة فأفرز أنظمة الحكم المؤسسة على فروسية العصور الوسطى، ذات الشائلك الاسلامية والتقاليد الشرقية والعربية، وأهمها «الحركة الزنكية» (١١٢٧ - ١١٧٤ م) وقائدها البارز نور الدين الشهيد (١١١٨ - ١١٧٤ م)، والدولة الأيوبية (١١٧١ - ١٢٥٠ م) وبطلها المظفر صلاح الدين (١١٣٧ - ١١٩٣ م)، فدفعت بالموجة الصليبية الى الورا، حتى أجهز عليها المماليك بتحرير الملك الأشرف لـ «عكا» آخر حصون الصليبيين سنة ١٢٩١ م.

ثم جاء الغزو الاستعماري الأوروبي، مع مطلع العصر الحديث، لبدأ جولة جديدة في ذلك الصراع التاريخي القديم، وهي الجولة التي أقامت، في دور انحسارها، الكيان الصهيوني العنصري كي يمارس مهام الكيانات الصليبية في العصر الوسيط. . ولا زالت شعوب أمتنا تعالج حتى اليوم قضايا ومعارك صراعها مع هذه الغزوة التي بدأت بحملة بونايرت سنة ١٧٩٨ م.

هو، إذن، صراع قديم، تغيرت الخرائط الدينية واللغوية والقومية لأطرافه، ولكن جذوره ظلت كامنة تفرز المعارك وتذكي الصراعات.

والذين يلقون نظرة، ولو سريعة، على الخريطة السياسية لعالمنا المعاصر، يرون الكثير من بؤر الصراع ومناطق التفجير والغليان في غير منطقتنا العربية، ولكن مختلف أطراف الصراع في منطقتنا يعترفون ويعلنون أن لصراع هذه المنطقة «حساسية» و«خطورة» تميزه عن غيره من صراعات المناطق الأخرى.

والبعض - اليوم - يسط أسباب هذه الحساسية والخطورة، تبسيطاً مخللاً، عندما يرجعها الى ما في جوف هذه المنطقة من ثروات، أهمها النفط، أو الى الاتجاه نحو أنظمة اجتماعية لا يرضى عنها الغزاة. . ومن قبل حاول آخرون أن يردوا أسباب هذه «الحساسية والخطورة» الى الموقع الفريد والحاكم لهذه المنطقة، كمعبر للتجارة العالمية، وهمة وصل لأهم قاراته.

ولكن قدم هذا الصراع الحساس والخطير، وسبقه على اكتشاف النفط، وعلى الاتجاه نحو الأنظمة الاجتماعية الجديدة، واستمرار احتدامه حتى في الفترات التي تحولت فيها طرق التجارة العالمية من قلب المنطقة الى ما حولها. . يدعون الى أن نبحت عن أسباب «حساسية» هذا الصراع و«خطورته» في غير ما هو متبدل ومتغير وطارئ من العوامل والظروف.

* * *

وهذه المقدمة، التي تثير قضية لتطلب لها حلاً، تقف بنا أمام المقولة التي نريد أن نلقت اليها الأنظار. . مقولة: «إن لصراع هذه الأمة ضد أعدائها طابعاً حضارياً، موعلاً في القدم، وسابقاً على كل الملابس الآتية والمتغيرة، ووثيق الصلة بالطابع المميز لهذه الأمة عن أعدائها، وهو «حساس» و«خطير» لأن هذه الأمة ليست مجرد شعب يسعى للاستقلال والتقدم، وإنما هي أمة صاحبة عطاء حضاري قديم. . وهي اليوم لا تشد حريتها وتقدمها ووحدها لتنظيف، فقط، الى معسكر الأحرار أمة جديدة، وإنما لتعود، من جديد، الى مواصلة العطاء الحضاري، بل ولتقفز الى صدارة الأمم التي مارست هذا اللون من العطاء عبر تاريخ الإنسانية الطويل!». .

وإن وقفة متأملة ومتأنية أمام هذه المقولة تدعونا الى أن نقدم بعض التفصيل في عدد من النقاط :

فأولاً: إن تاريخ الانسانية الحضاري قد عرف نوعين من الحضارات التي تميزت بالعراقة والأصالة والعمق والعتاء . . نوع اتصف بكل ذلك، ولكنه ظل محلياً، اقتصر تأثيراته الأساسية على موطنه وأمته، أو وقفت هذه التأثيرات الأساسية عند الشعوب التي جاورت مواطن هذه الحضارات. وفي هذا النوع تدخل الحضارة الصينية القديمة والحضارة الهندية. أما النوع الثاني فتمثله تلك الحضارات التي اتخذت طابعاً عالمياً، وامتد تأثيرها ليشمل أمماً وشعوباً عاشت بعيداً عن مهد هذه الحضارات. ومن أبرز حضارات هذا النوع: الحضارة «الآغريقية» والحضارة «العربية - الإسلامية» . .

وثانياً: لقد تميزت الحضارة «العربية - الإسلامية» عن حضارة الآغريق واليونان باستفادتها الكبرى من منابع الحضارية التي كانت قائمة في المواطن التي كونت أجزائها امبراطورية العرب والمسلمين. فالاسلام الذي كشف عن مميزات العنصر العربي قد استلهمت موجته الحضارية الشابة خير ما في حكمة الصين وفلسفة الهند وسياسة الفرس، بل وتراث اليونان، ثم أخذ يضيف إليها، أخيراً، ما دلته عليه الكشوف الحديثة من نواحي عبقرية المصريين القدماء.

وهذه الميزة التي امتازت بها الحضارة «العربية - الإسلامية» ليس مبعثها الموقف «الانتقائي - التلقيني»، وإنما مردها الى الطابع التحرري الذي حكم بناء الدولة العربية منذ الفتوحات العربية الإسلامية الأولى، وهو طابع جعل من هذه الدولة الوارث الشرعي لتراث الأمم المقهورة، ولم يجعلها، كما كانت بيزنطة، مثلاً، القوة القاهرة التي تفرض طابعها الحضاري ومذهبها الديني على الآخرين . . ومرد هذه الميزة كذلك الى «الموقف الوسطي» الذي غلب على نهج العرب المسلمين في التفكير، وهو الموقف الذي رفض التطرف، فتقبل العناصر المتعددة والقيم المتنوعة، وأتاح لها مناخ التفاعل والائتلاف حتى صارت بناءً حضارياً واحداً ومتميزاً.

ولقد أثمر هذا الغنى الحضاري في المصادر والمانع غنى وثراء في العطاء، ليس في حاجة الى ايضاح أو تفصيل . . .

وثالثاً: إن الحضارة «العربية - الإسلامية»، من بين الحضارات العريقة ذات الطابع والتأثير العالمين، تنفرد الآن بوجود أمتها وشعوبها التي تؤمن بها، وتعيش في كنف قيمها، وتحصن في معاركها وصراعاتها بحصونها . . وهذه الأمة وهذه الشعوب لا زالت صالحة لدخول الساحة العالمية كي تواصل وتمارس التأثير والعطاء الحضاري من جديد . . وهذه هي المهمة التي بدأت تتجه نحوها منذ مطلع القرن الماضي، ولا زالت تناضل في سبيلها . . وهي، أيضاً، المهمة التي يقاتل دون نجاحنا فيها أعداء كثيرون!

حقاً إن حضارة الآغريق واليونان قد طبعت الحضارة الأوروبية الحديثة، وأصبحت لها

تراثاً، ولكن أوروبا ليست أمة واحدة ولا قومية واحدة، كما هو حال الجماعة البشرية التي تمثل الحضارة «العربية - الإسلامية» بالنسبة إليها المنطلق والحصن ومنظار الرؤية والسلاح . . . فهي ميزة تفرد بها حضارتنا وتتميز عن الحضارات العريقة ذات الطابع والتأثير العالميين . . .

ورابعاً: إن شعوب أمتنا العربية تتاح لها اليوم فرصة ذهبية لاستفيد من طاقاتها الخلاقة ومن ثرواتها، وبما لديها من أوراق وأسهم في ميدان المنح والمنع في الصراعات الدولية الراهنة . . . لتستفيد بكل ذلك في انجاز مهمتها الرئيسية المعاصرة، وهي: العودة مرة ثانية، بالتححر والتقدم والوحدة، الى ممارسة دورها التاريخي في العطاء الحضاري، والاسهام في تشكيل الوجدان الانساني بالقيم الأصيلة والمتقدمة التي سبق أن مارست العطاء والاسهام بها في فترات طويلة من التاريخ . . .

فهو، إذن، صراع حضاري، كان كذلك ولا يزال، وسيظل ما بقي في هذا العالم مبرر لبقائه. وهذا هو السر في دوامه، رغم تبدل العوامل الآنية والمتغيرة عبر تاريخه الطويل. وهو السبب نفسه في ضراوته وشراسة معاركه وقسوتها، وهي الضراوة والشراسة والقسوة التي تتزايد حدتها، رغم ما يغلفها أحياناً من أغلفة لا تنجح في حجبها عن بصائر الباحثين ومصالح اطراف الصراع!

ونحن عندما ندرك هذه الحقيقة نلمس أن دراستها، بالعمق والتفصيل الضروريين، لا تدخل فقط في باب الدراسات التاريخية المتعلقة بتقييم صفحات الماضي الذي غير وانقضى، بل نجدها، قبل كل شيء، دراسة «لاستراتيجيتنا» في صراعنا الراهن والمستقبل ضد ما يعترض هذه الأمة من تحديات.

فالهدف: ليس فقط تحوير الأرض واستخلاص الثروة وامتلاك سبل العصرية ومناهج التقدم، وإنما الهدف، علاوة على ذلك، هو توظيف كل هذه الثمار في سبيل بلورة الشخصية الحضارية العصرية لهذه الأمة، تمكيناً لها من العودة ثانية كي تعطي حضارياً، على نحو أكثر استنارة وفاعلية وغنى مما كانت عليه في عصور ازدهارها التي شهدت عطاءها القديم.

وإذا كان الهدف الأصيل والكبير لنضال هذه الأمة هو أن تعود، بالتححر والتقدم والوحدة، الى موقع الصدارة والتأثير الحضاري، فلعل في ادراك ذلك ما يعيننا على فهم بعض المواقف التي يستعصي أحياناً فهمها على الكثيرين منا . . . مواقف الذين تتفق مصالحهم مع مصالحنا في التححر والتقدم، ولكنهم لا يتعاطفون مع أماني هذه الأمة في الوحدة، التي من دونها لن تفقز من مواقع «الشعوب المتحررة» الى موقع «الأمة صاحبة العطاء الحضاري الملحوظ» الذي يؤهلها لمكان الصدارة الذي تريده؟!!

كما ان وعينا هذه الحقيقة يفرض علينا أن نسأل: ما هي القسيات الأصيلة في حضارتنا «العربية - الإسلامية» التي مكنت هذه الأمة من ممارسة دورها المعروف في «العطاء الحضاري»؟ وما هي القسيات التي طرأت فدخلت بهذه الأمة الى موات العصور المظلمة، والتي لا زالت تحد من قدراتنا على الانعتاق والانطلاق؟

ذلك أن فتح هذا «الملف» (ملف تراثنا العربي - الاسلامي) سيضع يدنا على القسّمات الأصيلة في حضارتنا، والتي نستطيع بالانطلاق منها أن نبلور ذلك الزاد الحضاري المعاصر كي تتقدم به أمتنا الى الساحة العالمية . . أما إذا استمسكنا بالقسّمات التي طمست فاعليتنا الحضارية، فإننا نكون بذلك - شئنا أم أبينا، بوعي أو بحسن نية - قد وضعنا جهودنا وطاقاتنا في خدمة الأعداء، الذين كانوا ولا يزالون يناضلون ضد تبوء هذه الأمة مكانها الطبيعي، كواحدة من الأمم الكبرى ذات العطاء الحضاري العظيم!

عروبة الإسلام (*)

محمد احمد خاف الله

هذا الموضوع - على خطورته - ليس له من وجهة نظرنا سوى مرجع وحيد فريد هو: القرآن الكريم. والأسباب التي تدفعنا إلى اتخاذ هذا الموقف والوقوف عند هذا المصدر الوحيد عديدة، ونذكر من بينها:

أولاً: ان القرآن الكريم من وجهة النظر الدينية البحتة هو المصدر الأول والرئيسي للديانة الإسلامية - وعلى هذا يجمع المسلمون. وهوية الإسلام حين تتحدد من الناحية الدينية إنما تتحدد أولاً وقبل كل شيء من هذا المصدر الذي أجمع المسلمون على أنه المصدر الأول والمصدر الرئيسي. واعتماد القرآن وحده هو الذي يلزم المسلمين بالنتيجة التي تنتهي إليها من حيث انها نتيجة دينية قال بها الكتاب السأوي.

ثانياً: ان القرآن الكريم من وجهة النظر العلمية البحتة هو الذي وصلنا بعد أن أجريت عليه عمليات توثيق عديدة جعلته المصدر الوحيد الموثق من بين المصادر التي تناولت هذا العصر، والتي لم تدون إلا بعد ثلاثة قرون.

لقد قام النبي عليه السلام بتوثيق النصوص الالهية عن طريقين:

- طريق الذاكرة، فقد كان القراء يحفظون القرآن الكريم عن ظهر قلب - ولا تزال هذه العادة قائمة حتى الآن - ولم تكن هذه العادة غريبة على ذلك الزمان. فقد كان العرب جميعاً يعتمدون على الذاكرة في كل ما يتصل بالمرويات الثقافية.

- طريق الكتابة، فقد اتخذ النبي عليه السلام كُتبه للوحي يكتبون ما يمليه عليهم مما ينزل عليه من السماء. وكان النبي عليه السلام حريصاً على ألا يكتب عنه شيء غير القرآن حتى لا تختلط النصوص الالهية بالنصوص البشرية.

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٧٨)، ص ٢٩ - ٣٩.

- ثم جاء أبو بكر رضي الله عنه وقام بعملية توثيق أخرى، هي جمع القرآن الكريم في مكان واحد بعد أن كان في صحف متفرقة عند كتاب الوحي وعند من كانوا يكتبون القرآن لأنفسهم في نسخ خاصة بهم. وعملية التوثيق التي قام بها أبو بكر أنه طلب إلى الذين يقومون بعملية الجمع هذه - وقد كان من بينهم عمر بن الخطاب - ألا يقبلوا من أحد نصاً قرآنياً إلا إذا شهد شاهدان على أن هذا النص من القرآن الكريم، وانها قد سمعاه على هذه الصورة من رسول الله.

- ثم كان عثمان بن عفان الخليفة الثالث الذي قام بعملية التوثيق النهائية، تلك التي لا تزال سارية المفعول حتى اليوم والتي من أجلها يسمى المصحف الذي بين أيدينا بالمصحف العثماني. وعملية التوثيق التي قام بها عثمان تناولت تحرير النص القرآني في لغة واحدة هي لغة قريش، وتناولت أيضاً استبعاد النصوص التي نزلت من السماء ثم تناولها النسخ.

وعلى هذا الأساس استبعدت من حياة القرآن الكريم النسخ التي كتبها بعض الصحابة لأنفسهم مثل نسخة علي بن أبي طالب، ونسخة عبدالله بن مسعود، ونسخة أبي بن كعب وأمثالهم. إن النسخة العثمانية - أي المنسوبة إلى عثمان بن عفان - هي التي أصبحت المصدر الوحيد لكل الدراسات القرآنية، وليس لهذا الموضوع وحده.

ثالثاً: إن قارئ القرآن الكريم لا يجد في نفسه حاجة إلى قراءة مصدر آخر في ما يخص هذه القضية، فقد كشف القرآن عن كل بعد من أبعادها وحدد هويته. فعل ذلك بالنسبة إلى الداعي وإلى نصوص الدعوة أو وثائقها، وإلى المضامين التي اشتملت عليها الدعوة بما في ذلك المتغيرات والبدائل.

والشيء الذي نحب أن نشير إليه هنا، في ما يتعلق بهذا المصدر، هو أن النصوص الالهية مع هذه العمليات العديدة من التوثيق قد خلت خلواً تاماً من عمليات التسلسل الزمني لها - أي أنها لم توثق حسب الترتيب الزمني لنزولها من السماء - على الرغم مما يقال من أن مصحف علي بن أبي طالب كان مرتباً ترتيباً زمنياً - أي حسب النزول.

لقد مضى الترتيب في مصحف عثمان على أساس من طول السور وقصرها بصرف النظر عن المكي والمدني، ومن هنا توجد سور مكية بين سور مدنية والعكس. كما توجد آيات مكية في سور مدنية والعكس.

ولقد اجتهد بعض المسلمين في عمل ترتيب زمني للسور في ما بينها، صارفين النظر عن ترتيب الآيات في السور باعتبارها قد رتبت في زمن الرسول عليه السلام بتوقيف من الوحي حيث كان جبريل يقرأ القرآن مع النبي في شهر رمضان من كل عام، يقرأه على الصورة الموجودة في مصحف عثمان.

ولقد راعينا نحن في رجوعنا إلى المصدر الوحيد الذي اعتمدنا عليه وهو القرآن الكريم أن نبدأ في كل موقف بالمكي أولاً ثم بالمدني ثانياً، حين نقصد إلى الكشف عن بعد من أبعاد هذه القضية التي نطرحها اليوم، وهي قضية عربوية الإسلام.

ومما ساعد على الاكتفاء بالترتيب الذي أشرنا إليه أن الإسلام نفسه لم يكن قد جاوز حدود الجزيرة العربية عند وفاة النبي عليه السلام، وعند نزول الآيات الأخيرة من القرآن الكريم، والتي جاء فيها قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(١).

إن هذه الآية واضحة الدلالة في أن الدين قد كمل، أي أن كماله قد تم قبل أن يجاوز حدود الجزيرة العربية، ويتخطاها إلى تلك البلدان التي فتحت ودانت بالإسلام بعد وفاة النبي عليه السلام.

والخطاب في الآية موجه إلى العرب الذين رضي الله لهم الإسلام ديناً. وهكذا نرى القرآن الكريم منذ بدء النزول حتى نهايته يتعامل مع أبناء الجزيرة العربية ليس غير.

وهنا قضية لا بد من الإشارة إليها حتى يفهم القارئ لمقالنا هذا ما نقصد إليه في وضوح تام. إن الذهاب إلى أن القرآن الكريم - وهو النصوص الالهية للدعوة الإسلامية - لم يجاوز أبناء العروبة إلى غيرهم. ليس يعني أبداً أن هذه الدعوة دعوة محلية أو قومية وليست دعوة عالمية. لا نقصد أبداً إلى شيء من ذلك. فعالمية الدعوة الإسلامية قضية لا نجادل فيها، وإنما نقصد إلى أن هذه الدعوة قد جرت على أساس من سنة الله في خلقه، وبالحكمة التي يريد بها الله.

إن الدعوة - كل دعوة إلى تغييرات جذرية - إنما تبدأ في محيط ضيق ثم تأخذ في الاتساع والانتشار، وهذا ما يفرض أحياناً على بعض الدعوات أن تبدأ سرية وفي نطاق ضيق جداً. وإن الدعوة - أية دعوة تستهدف التغيير، وتأخذ في تحقيق الأفكار النظرية إلى وقائع عملية - تحتاج دائماً وأبداً إلى مجتمعات تجري فيها تجربتها ليتبين لها الخطأ من الصواب، والفاقد والصالح، وما يضر الناس وما ينفعهم. وحين تستقيم الدعوة بعد التجربة التي تخوضها تأخذ في الانتقال إلى مجتمعات أخرى، وتخوض التجربة بعد أن استقام لها الأسلوب الذي تمارس به التجربة، وعند ذلك تصبح الدعوة عالمية بخروجها من المحيط المحلي أو القومي إلى المحيط العالمي أو الانساني.

هذا هو ما نقصد إليه، وهو قصد واضح من كل آيات القرآن الكريم كما سنرى.

في القرآن الكريم آيات واضحة الدلالة في أن محيط الدعوة الإسلامية أولاً كان مكة، وأن الاله الذي يدعو القرآن الكريم أهل مكة إلى عبادته هو: رب الكعبة - رب مكة. ومن هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها﴾^(٢).

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٣.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية ٧.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أُعْبَدَ رَبُّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَىٰ بِإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿لَا يَلَا فِ قَرِيْشٍ. إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصِّيفِ، فليعبدوا رب هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾^(٤).

لقد كان المستهدف أول الأمر أن تكون مكة المركز التجريبي للدعوة الإسلامية باعتبارها دعوة للتغييرات الجذرية. وكان مركز مكة الديني هو الذي يؤهلها لهذه التجربة، ثم لانتشار التجربة منها. باعتبارها المدينة المقدسة التي يحج الناس إليها كل عام لاقامة الشعائر الدينية وحضور الأسواق التجارية والأدبية.

ولكن هذا المستهدف لم يتحقق، لمقاومة أهل مكة عملية التغيير هذه التي عدوها خروجاً على الموارث الدينية والثقافية التي ورثوها عن الآباء والأجداد. والتي عدوها أيضاً مصدرراً للشر والكفر والبلاء، حيث يتخطفهم الناس من أرضهم - في ما حكى القرآن.

والناظر في الآيات القرآنية الكريمة التي نزلت في مكة، والتي أخذت في دعوة أهل مكة إلى أحداث التغييرات، والتي سجلت موقف أهل مكة، وكيف كانوا يقاومون عمليات التغيير هذه، يتأكد عنده أن كل المتغيرات، وكل البدائل، إنما هي عربية بصفة عامة ومكية بصفة خاصة - أي يتأكد لديه عروبة هذه الدعوة.

ونستطيع أن نستعرض سويماً من آيات القرآن الكريم وقائع المتغيرات والبدايل، لننتهي سويماً إلى وجه الحق في هذه القضية.

ونبدأ من ذلك بأمرين هما: أمر الداعي الذي يقود حركة التغيير، وأمر النصوص التي يعلنها في الناس يبين لهم فيها مواطن التغيير والفوائد التي تتحقق من وراء هذا التغيير - الفوائد التي تتمثل في دفع الأضرار، وفي جلب المنافع.

أما الداعي فهو محمد بن عبدالله المكي القرشي الهاشمي الذي لم يتشكك أحد مطلقاً في عرويته. والذين يرجعون في نسبه إلى اسماعيل بن ابراهيم يقولون عنه انه عربي، وإنه من العرب المستعربة.

والقرآن الكريم يوضح أن نبوته كانت استجابة لدعوة ابراهيم عليه السلام عند بناء الكعبة حيث يقول: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ... وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذَرِينَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرْنَا مَنْسَكَنَا وَتَبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ...﴾^(٥).

(٣) المصدر نفسه، «سورة النمل»، الآيات ٩١ - ٩٢.

(٤) المصدر نفسه، «سورة قريش»، الآيات ١ - ٤.

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآيات ١٢٥ - ١٢٩.

فهذه الآية تكشف عن واقع تاريخي هو بناء الكعبة ودعوة ابراهيم لمكة بأن تصبح بلداً آمناً وأن يرزق أهله من الثمرات، ودعوته لأن يبعث في أهل مكة أو في العرب رسولا يتلو عليهم آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم .

ليست هناك مشكلة في عروبة الداعي أو القائد الذي يقود أهل مكة إلى عمليات التغيير، وإنما المشكلة في عروبة ما يتلو عليهم من آيات تنزل عليه من السماء ومأخوذة من الكتاب الذي في السماء، أو من اللوح المحفوظ . وتقوم هذه المشكلة على أساس أن هناك لغة دينية تنزل بها الكتب من السماء، وأن هذه اللغة ليست هي اللغة العربية .

ولو أن الأمر مضي على هذا الأساس، وجاءت الدعوة الإسلامية بلغة غير اللغة العربية، لما استطعنا أبداً أن نقول بعروبة الإسلام . لكن الذي مضى هو أن النصوص الالهية المأخوذة عن كتاب السماء قد جاءت باللغة العربية، وبلسان عربي مبين .

والقرآن الكريم يؤكد عروبة القرآن، حتى في القصص التاريخي الذي جرى الحوار فيه بلغة غير عربية من أمثال قصص: موسى وفرعون، يوسف، سليمان وبلقيس، ابليلس . . . الخ .

عروبة القرآن أمر لا شك فيه، والمشكلة التي قامت مقضي عليها على أساس من تأكيد عروبة القرآن .

يقول القرآن الكريم: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾^(٦) .

وواضح أن القرآن الكريم يقرر حقيقة علمية وظاهرة اجتماعية . فأى داع إلى دعوة جديدة في قوم من الأقوام لا بد من أن يتحدث إلى القوم باللغة التي يتحدثون بها حتى يفهموا عنه ما يدعو إليه . وعلى هذا الأساس تقوم عروبة القرآن الكريم من حيث أنه نصوص الدعوة الإسلامية إلى أهل مكة أو الأمة العربية .

والقرآن الكريم يخاطب محمداً ﷺ ويقول: ﴿فإنما يسرناه بلسانك﴾^(٧) .

ويتحدث القرآن عن القرآن فيقول: ﴿كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون﴾^(٨) .

كما يخاطب أهل مكة قائلاً: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾^(٩) .

ويضع القرآن الكريم المشكلة في صورتها التي تبرز ما فيها من تناقض حين يقول: ﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا: لولا فصلت آياته، أعجمي وعربي﴾^(١٠) .

(٦) المصدر نفسه، «سورة ابراهيم»، الآية ٤ .

(٧) المصدر نفسه، «سورة الدخان»، الآية ٥٨ .

(٨) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية ٣ .

(٩) المصدر نفسه، «سورة الزخرف»، الآية ٣ .

(١٠) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية ٤٤ .

والآية إنما تعني أن القرآن الكريم لو نزل على محمد عليه السلام في لغة غير عربية - أعجمية - لبرز التناقض، لأنهم في هذه الحالة سوف يطلبون البيان والتفصيل، وسوف يكون ذلك باللسان الذي يتحدثون به - أي باللغة العربية.

إن الأمر لن يستقيم حيث يكون القرآن اعجمياً والنبي المبين له والمفصل لآياته عربياً.

والآيات التاليات تكشف لنا عن اصرار القرآن على عروبة القرآن، وعلى أن موقف أهل مكة هو موقف الجحود والعناد، وأنهم مقاومون للدعوة في كل حال.

يقول الله تعالى: ﴿وانه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين. وانه لفي زبر الأولين. ألم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني اسرائيل. ولو نزلناه على بعض الأعجمين. فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين﴾^(١١).

عروبة القرآن، باعتباره النصوص الالهية للإسلام، أمر لا شك فيه، والقرآن نفسه هو الذي يؤكد ذلك.

وهنا قضية لا بد من اثارها، وهي أن عروبة القرآن لا تعني أبداً أن المضامين الإسلامية من آراء ومعتقدات، وتقاليد وعادات، وقيم اجتماعية ومعايير سلوكية، يجب أن تظل في ثوبها العربي الذي نزلت فيه من السماء عندما تنتقل إلى مجتمعات لها لغات خاصة بها. إذ لا بد من نقل هذه المضامين إلى اللغات التي يتحدث بها الناس الذين ندعوهم إلى الإسلام. والذي يدفعنا إلى هذا القول أمران:

الأول: الآية القرآنية الكريمة التي تؤكد أن الرسول لا بد وأن يتحدث إلى القوم الذين بعث فيهم بلسانهم حتى يفهموا عنه بوضوح ما يدعوهم إليه.

الثاني: صنيع المولى نفسه، حيث أنزل القصص القرآني جميعه بلسان عربي حتى يفهم العرب ما فيه من توجيهات، ويقفون على مواطن العظات والعبر في سهولة ويسر.

ومن هنا نرى ضرورة قيام الدعوة في البلدان التي تتحدث لغة غير العربية بلغاتها القومية.

وتنتهي هذه الفقرة بالتأكيد على عروبة الداعي إلى الإسلام والنصوص الالهية التي تبين للناس مضامين الإسلام. وهذا التأكيد على هذين البعدين من أبعاد الإسلام هو جزء هام من الأدلة التي نتقدم بها للتدليل على عروبة الإسلام.

والمعتقدات الدينية تعطينا هي الأخرى دليلاً قوياً على عروبة الإسلام، وسوف نقف من هذه المعتقدات عند أهمها وهو التوحيد باعتباره القطب الذي تدور من حوله بقية المعتقدات.

(١١) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآيات ١٩٢ - ١٩٩.

لقد كان الشرك - أي تعدد الآلهة - هو العقيدة العامة لسكان الجزيرة العربية على تعدد المجتمعات البشرية فيها، القبائل .

وكانت الدعوة الجديدة - الإسلام - تستهدف القضاء على هذه العقيدة واحلال التوحيد محلها، التوحيد الذي يعني اتخاذ إله واحد للعرب بدلاً من هذه الآلهة المتفرقة .
والإله الواحد الذي دعا إليه النبي العربي هو الله، والذي جعل له شعار هو: لا إله إلا الله .

والله الذي دعا إليه النبي العربي كان إلهاً عربياً هو رب الكعبة وصاحب البيت العتيق، وهو رب مكة الذي حرمها .

وكان من أهل مكة من يدعو إلى هذا الاله وافراده بالعبودية، ويدعو في الوقت ذاته إلى النفور من الشرك والابتعاد عنه، وهؤلاء هم الذين كانوا يسمون بالحنفاء . وكان محمد بن عبد الله ﷺ واحداً من هؤلاء الحنفاء بنص القرآن الكريم .

لقد كان ضالاً فهداه الله : ﴿ ألم يجدك يتيماً فآوى . ووجدك ضالاً فهدى . ووجدك عائلاً فأغنى ﴾^(١٢) .

وكانت هذه الهداية أن يكون واحداً من هؤلاء الحنفاء الذين ينفرون من الشرك ويعبدون الله وحده .

يقول الله تعالى على لسان محمد ﷺ : ﴿ قل إنني هادي ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيباً ملة ابراهيم حنيفاً ﴾^(١٣) .

والقرآن الكريم يسجل هذه الحقيقة، ويبين لنا في تأكيد قوي أن العرب بصفة عامة، وأهل مكة بصفة خاصة، يؤمنون بالله على أنه واحد من آلهة الشرك، وأن له آلهة أنداداً .
والقرآن الكريم حين يصور لنا ذلك الجدل الذي كان يقوم به أهل مكة ومحمد ﷺ، إنما يصوره على أساس من انكار هؤلاء الناس أن تصبح آلهتهم إلهاً واحداً، مع اعترافهم بوجود الله وأنه الخالق الرازق . . الخ .

جاء في القرآن الكريم : ﴿ قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله . فقل أفلا تتقون ﴾^(١٤) .

وجاء فيه أيضاً : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأن يؤفكون . الله يسط الرزق لمن يشاء ويعبد له أن الله بكل شيء عليم . ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون . وما هذه الحياة

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الضحى»، الآيات ٦ - ٨ .

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآية ١٦١ .

(١٤) المصدر نفسه، «سورة يونس»، الآية ٣١ .

الدنيا إلا هو ولعب وأن الدار الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون . فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون ﴿١٥﴾ .

الله الذي يدعو إليه الإسلام واحد من الآلهة التي آمنت بها العرب وعرفت له قدرة في الخلق والابداع ، وتوجهت له بالدعاء حين يلحق بها الضر .

وهذا الوضع يؤذن لنا في القول بعروبة الإسلام من حيث ان المدعو إليه كان إلهاً عربياً .

إن الداعي وهو محمد ﷺ ، والوسيلة إلى الدعوة وهي القرآن الكريم ، والمدعو إليه وهو الله سبحانه وتعالى ، من الذين عرفتهم البيئة العربية ، وعدتهم من المقومات العربية في حياتها الاجتماعية .

ولعلنا لم ننس بعد ذلك الهدف الاجتماعي من الدعوة الإسلامية ، وهو تحقيق الوحدة الفكرية والتناسك الاجتماعي القوي .

إن القرآن الكريم يتحدث عنه على أنه هدف عربي . ويتمنى الله على محمد وعلى العرب بأن يحقق لهم هذا الهدف .

جاء في القرآن الكريم بصدد الامتنان على محمد بتحقيق هذا الهدف : ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾ (١٦) .

وجاء فيه بصدد تذكير العرب بماضيهم وما كان فيه من فرقة وانقسام وكيف قضى الله على هذه الفرقة وأحل محلها الألفة والمحبة : ﴿واعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم﴾ (١٧) .

الهدف الديني والاجتماعي من الدعوة الجديدة هو احداث التغييرات الجذرية في المجتمع العربي الذي نشأ فيه محمد عليه السلام ، ونزل فيه القرآن الكريم . والقرآن الكريم باعتباره الأداة . إلى التغيير وتحقيق هذه الأهداف قد استثمر ما في المجتمع العربي من موروثات ثقافية ، ويستوي في ذلك حالات القضاء على القديم أو حالات احلال البديل .

لقد كان العربي يكره أن تولد له أنثى ، وكان اذا ولدت له بنت يشدها ويفرض على أمها أن تدسها في التراب ، وجاءت الدعوة الإسلامية لتقضي على هذه العادة البغيضة .

وكان العربي أيضاً يؤمن بالملائكة ويتخذ منها الآلهة التي يتقرب بها إلى الله ، ويستشفع بها عند الله ، وجاء الإسلام ليقضي على هذه العقيدة لما فيها من شرك .

ولم يستجب العربي حين دعاه القرآن إلى التخلص من هذه العقيدة الباطلة ، ورأى في

(١٥) المصدر نفسه ، «سورة العنكبوت» ، الآيات ٦١ - ٦٥ .

(١٦) المصدر نفسه ، «سورة الأنفال» ، الآية ٦٣ .

(١٧) المصدر نفسه ، «سورة آل عمران» ، الآية ١٠٣ .

الدعوة الجديدة خروجاً على موارثه الدينية، وعجب من أن يدعى إلى ذلك. وسجل القرآن الكريم موقف العجب هذا.

جاء فيه قوله على ألسنة العرب: ﴿اجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب. ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة، إن هذا إلا اختلاق﴾ [سورة ص: الآيات ٥ و٧].

والملة الآخرة التي دفعتهم إلى اتهام محمد عليه السلام بالاختلاق هي المسيحية التي تجعل من عيسى عليه السلام إبناً لله، وقد سجل القرآن ذلك على العرب أيضاً.

جاء فيه: ﴿ولما ضُرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون. وقالوا ألهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون﴾^(١٨).

وكانوا يذهبون إلى أن آلهتهم خير لأنها من الأرواح الخفية وليس فيها العنصر البشري الموجود في عيسى عليه السلام.

ولم يقف القرآن الكريم عند هذا الموقف الجدلي، وإنما عمد إلى استشارة ما في النفس العربية من موقف تجاه الأثنى فأبرزه، وأبرز ما في الموقف من تناقض عند من يؤمنون بأن الملائكة بنات الله.

صور القرآن الكريم موقف العربي عند ولادة الأثنى حين قال: ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولم ما يشتهون. وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾^(١٩).

وصور القرآن الكريم الموقف العربي المتناقض حين قال: ﴿فاستفتهم ألربك البنات وهم البنون. أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون. ألا أنهم من أفكهم ليقولون. ولد الله وإنهم لكاذبون اصطفى البنات على البنين. ما لكم كيف تحكمون. أفلا تذكرون﴾^(٢٠).

التركيب النفسي العربي الخالص هو الذي استثمر في هذا الموقف للقضاء على هذه العادة وعلى هذا المعتقد العربي الخالص. ومثل هذا التركيب النفسي العربي هو الذي نجده عند دعوة العربي إلى الإيمان بالله وحده من دون غيره من آلهة العرب الأخرى التي كان يعدها أنداداً لله أو شركاء لله.

كان العربي من أهل مكة بصفة خاصة تاجراً، وكان يرتكب من الآفات ما فيه غش تجاري، أشار إليه القرآن الكريم في قوله: ﴿ويل للمطففين. الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون...﴾^(٢١).

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الزخرف»، الآيات ٥٧ - ٥٨.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآيات ٥٧ - ٥٩.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة الصافات»، الآيات ١٥٠ - ١٥٥.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة المطففين»، الآيات ١ - ٣.

واستثمر القرآن الكريم هذه الخاصية التجارية - خاصة المكسب والخسارة - في الدعوة إلى التغيير الجذري .

جاء فيه : ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم . تؤمنون بالله ورسوله . . .﴾^(٢٢) .

وجاء فيه عن القوم الكافرين : ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم﴾^(٢٣) .

ومن هنا باع الناس أنفسهم في سبيل الله حين يجاهدون ، وشروا الناس أنفسهم ابتغاء مرضاة الله حين يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون الصالحات .

وكان العربي بدوياً في الكثير من طباعه حتى لو ترك البادية وسكن الحاضرة ، واستثمر القرآن الكريم التركيب النفسي الذي يلائم هذا العربي حين أخذ يعدد نعم الله عليه ، وكان من ذلك قوله تعالى : ﴿والله جعل لكم من بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين . والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم من الجبال اكناناً ، وجعل لكم سراويل تقيكم الحر وسراويل تقيكم بأسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون﴾^(٢٤) .

وهكذا نجد العروبة واضحة في كل خطوة من خطوات هذا العنصر الهام من عناصر الإسلام وهو التوحيد .

لقد كانت عناصر التوحيد مستقرة في البيئة العربية من قبل الدعوة الإسلامية التي دعا إليها محمد بن عبد الله .

ولقد كانت العبارات التي يدعو بها العرب إلى توحيد الله في العبادة عبارات عربية من حيث الشكل ومن حيث المضمون .

ومرة ثانية نؤكد أن ذلك لا يعني أن الدعوة الإسلامية دعوة قومية أو محلية فإمّا هي دعوة عالمية . إن كل ما تعنيه أنها أولاً تجربة قومية لا تلبث عند النجاح أن تعم كل أقطار الأرض .

وإذا ما تركنا هذا المعتقد إلى ميدان آخر هو ميدان العبادة ، فإننا سنقف عند عبادة لها الطابع الاجتماعي البارز هي : الحج .

هذا العنصر الهام من العبادات الإسلامية عنصر عربي خالص ، وكان موجوداً في الحياة العربية قبل أن يولد محمد بن عبد الله الذي دعا إلى الإسلام .

والإسلام الذي كان دعوة للتغييرات الجذرية في الآراء والمعتقدات ، وفي التقاليد والعبادات ، وفي المبادئ الأخلاقية والقيم الاجتماعية ، وفي المعايير السلوكية ، وفي كل ما كان

(٢٢) المصدر نفسه ، «سورة الصف» ، الآيتان ١٠ - ١١ .

(٢٣) المصدر نفسه ، «سورة البقرة» ، الآية ١٦ .

(٢٤) المصدر نفسه ، «سورة النحل» ، الآيتان ٨٠ - ٨١ .

الانسان العربي بصفة عامة والانسان المكّي بصفة خاصة يمارس حياته اليومية وحياته العامة على أساس منه، لم ينل الحج بتغييرات جذرية وناله فقط ببعض التعديلات التي تخرج به من إطار الشرك والوثنية وتدخل به في إطار التوحيد.

والقرآن الكريم هو الذي يؤكد لنا هذه الحقيقة، وهو بتأكيديه لها يقدم الدليل القوي على عروبة هذا العنصر من عناصر الإسلام.

والقرآن الكريم يرجع بهذا العنصر إلى عصر ابراهيم عليه السلام. فهو الذي أذن في الناس بالحج، وهو الذي رفع قواعد البيت مع ابنه اسماعيل عليه السلام - بيت الله العتيق أو بيت الله الحرام، الكعبة.

وإرجاع الحج إلى ذلك التاريخ القديم يشير إلى مصدر هذه العبادة، وأنها لم تكن عربية وإنما تعربت، تعربت باسماعيل بن ابراهيم الجد الأول للعرب المستعربة بما فهمهم محمد بن عبدالله النبي العربي. تعربت هذه العبادة في أرض عربية هي أرض مكة الواقعة في الجزيرة العربية. واعتبر القرآن الكريم بيت الله العتيق أول بيت وضع للناس.

والآيات القرآنية المتحدثة عن هذه المرحلة التاريخية من مراحل هذه العبادة هي:

قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام ﴿واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك بي شيئاً وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود. وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق. ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير﴾^(٢٥).

وقال تعالى مصوراً ما قام به ابراهيم واسماعيل في شأن هذا البيت العتيق: ﴿وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾^(٢٦).

هذا ما كان من أمر النشأة. أما ما كان من أمر هذه العبادة على زمن النبي العربي محمد بن عبدالله ﷺ فتصوره الآيات القرآنية التالية:

أولاً: قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾^(٢٧).

والعام الذي تشير إليه الآية القرآنية هو العام التاسع من التاريخ الهجري، ومعنى ذلك أن هذا الأمر كان قبل وفاة النبي عليه السلام بعام واحد، أو يزيد قليلاً.

وحين تلا علي بن أبي طالب هذه الآية في موسم الحج عمد المسلمون إلى الطواف حول الكعبة متنادين بأعلى أصواتهم، لن يحج إلى الكعبة بعد اليوم مشرك، ولن يطوف بالكعبة بعد اليوم عريان، وقد كان من عادة المشركين أن يطوفوا حول الكعبة عرايا.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآيات ٢٦ - ٢٨.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٢٧.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٢٨.

إنه منذ العام التاسع للهجرة أصبح الحج عبادة قاصرة على العرب المسلمين وحدهم . وقد كانت من قبل قاصرة على العرب المشركين ثم كانت لكل من المشركين والمسلمين . وقد كان المشركون من قبل يصدون المسلمين عن المسجد الحرام .

والأمر الذي نؤكد أنه هذه العبادة عربية بصرف النظر عن من يمنع من .

ثانياً: قوله تعالى: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾^(٢٨) .

ونزلت هذه الآية في نفر من الصحابة امتنعوا عن السعي باعتباره شعيرة وثنية، حيث كان هذا السعي بين الوثنيين العربيين أساف ونائلة . نزلت هذه الآية لتبين للمسلمين أن لا مانع من السعي حيث أصبح هذا السعي بين الصفا والمروة، وليس بين أساف ونائلة .

السعي في حد ذاته شعيرة عربية أدخل الإسلام عليها تعديلاً طفيفاً كما نرى .

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين . ثم افيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا لله، إن الله غفور رحيم﴾^(٢٩) .

فهذه الآية تشير إلى مقومات الحج، تشير إلى الوقوف بعرفة، وهو من العناصر الأساسية في هذه العبادة، وتشير إلى التوقف بمزدلفة ومعنى، وكل هذه الأشياء كانت تؤدي من قبل أن يولد النبي العربي وتكون هذه الدعوة الجديدة .

إن الجديد هنا هو لفت ذهن المستكبرين إلى أن يفيضوا من حيث أفاض الناس لتتحقق المساواة في تأدية هذه العبادة الدينية .

كل مناسك الحج عربية قديمة، ولم يدخل الإسلام عليها من التعديلات إلا ما يذهب عنها شبهة الوثنية .

إن هذا الركن من أركان الإسلام عربي خالص، وكان العرب يقومون به من قبل . وهذا دليل آخر قوي على عروبة الإسلام .

والدليل الذي لا يقبل الجدل والحوار في ما يدل على عروبة الإسلام، هو أن القرآن الكريم وهو المصدر الأول والمصدر الرئيسي للإسلام قد عني عناية بارزة بمشكلات الانسان العربي في الوقت الذي كان ينزل فيه القرآن .

والمفسرون، والذين ألفوا في أسباب نزول القرآن، قد وقفوا في أحيان كثيرة عند هذه الظاهرة حيث كانوا يقولون لنا إن هذه الآية نزلت بسبب كذا، وهذه نزلت في شأن كذا، وهكذا .

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٥٨ .

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآيتان ١٩٨ - ١٩٩ .

وقارىء القرآن الكريم لا يجد صعوبة في اكتشاف هذه الحقيقة وبخاصة عندما تكون النصوص القرآنية متعلقة ببعض الوقائع العامة كتلك المتعلقة بالغزوات والحروب التي حصلت بين النبي عليه السلام من جانب والمشركون واليهود من الجانب الآخر.

فقارىء «سورة الحشر» مثلاً يدرك الموقف بتامه حين كان المسلمون يجاربون اليهود لاجراجهم من المدينة. وقارىء سورة «المنافقون» يدرك في الحال ذلك الدور الذي كان يلعبه المنافقون في المدينة. وقارىء سورة «التوبة» يدرك تطور الأحداث في كل ما يتصل بما كان بين النبي والمشركون من مواقف، فيها القتال وفيها الاتفاقات والمعاهدات، وفيها الحديث عن الأشهر الحرم وما إلى ذلك.

والأمر لا يقف عند هذه القضايا العامة وإنما يتناول المسائل الشخصية أيضاً من أمثال، الظهار، وحديث الافك، والمعارضة من أمثال أبي لهب وغيره.

والأمر أيضاً لا يقف عند حدود الدنيا وإنما يتجاوزها إلى الحياة الآخرة، حيث يصور القرآن الكريم هذه الحياة في الصورة التي كان يتمناها الانسان العربي ويعرفها من حياة حكام الفرس والسادة من أبنائها.

ولا نريد أن نمضي قدماً في استعراض كل ما جاء به القرآن الكريم وصفاً للحياة العربية، أو حلاً لمشكلات الانسان العربي، وإنما نريد فقط الوقوف عند ذلك الدور الذي لعبه الانسان العربي بالنسبة إلى الإسلام.

لم يقبل الانسان العربي المكي هذا الذي يدعو اليه محمد بن عبدالله، على الرغم من طول المدة التي أقامها محمد في مكة داعياً إلى الله وإلى الدين الجديد.

وكان العربي المكي يدرك إدراكاً تاماً أن الإسلام هو البديل للنظام الذي توارثه عن الآباء والأجداد، وللنظام الذي يجعل العرب جميعاً مقدرين للدور الذي تقوم به مكة في سبيل حياتهم الدينية وحياتهم الاقتصادية التجارية.

والقرآن الكريم هو الذي يسجل هذه الحقائق. يقول الله تعالى على لسانهم بصدد تمسكهم بموارثهم الثقافية الدينية: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾^(٣٠).

كما يقول على لسانهم أيضاً: ﴿حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾^(٣١). ويقول بصدد تمسكهم بالعلاقة التي بين مكة وبقية العرب لما فيها من مصلحة لهم: ﴿وقالوا إن تبع الهدى معك نتخطف من أرضنا﴾^(٣٢).

وهكذا يرفض العربي المكي الإسلام نظاماً أو دستوراً لحياته.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة الزخرف»، الآية ٢٣.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ١٠٤.

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة القصص»، الآية ٥٧.

ولم ينجح الإسلام في مكة إلا بعد الفتح . وهذا الذي نقول إنما يعني أن القوة البشرية هي التي تقرر قبول الجديد أو رفضه، وأنها حين ترفضه لا يكون له ثقل في حياتها . ولا يقال هنا تلك إرادة الله، وإنما يقال أيضاً تلك حكمته، ذلك لأن المولى سبحانه وتعالى هو الذي جعل الدور الذي تلعبه القوى البشرية في حياة الأديان سنة من السنن التي لا تبدل أو تتخلف . ومن تلك السنن أن يكون المجتمع قد ارتقى ثقافياً وحضارياً إلى الحد الذي يجعله يكتشف المصلحة في الجديد بسرعة فائقة .

لقد نجح الإسلام في المدينة بسبب انضمام القوى البشرية إلى محمد ﷺ، تلك القوى التي بايعته قبل أن يهاجر إليها على النصرة .

لقد فشلت الدعوة في مكة بسبب قلة القوة البشرية التي انضمت إليها، ونجحت الدعوة في المدينة بسبب كثرة وقوة القوى البشرية التي انضمت إليها .

ومسألة البيعة هذه هي التي تقرر ارتباط الإسلام بالعروبة، وتكشف في الوقت ذاته عن الحكمة من هذه البيعة مع أن محمداً رسول اختاره الله لهذه المهمة .

إن هذه البيعة تقرر حقيقة أن الدعوات الجديدة لا يمكن أن تنجح إلا على أساس من البشر المؤمنين المخلصين . كما تقرر أمراً آخر خطيراً هو أن البيعة سوف تكون النظام الأساسي السياسي لمن يؤمنون بهذه الدعوة الجديدة من حيث أن محمداً آخر الأنبياء المرسلين، وأن القيادة السياسية للناس سوف يختارها الناس .

القوة البشرية العربية من أهل المدينة هي التي مكنت للإسلام أول الأمر فيها ثم في بقية أجزاء الجزيرة العربية . والقوة العربية من أبناء الجزيرة هي التي مكنت للإسلام في كل البلاد التي فتحها العرب ودخلت في الإسلام . وتقبل الناس في البلاد المفتوحة الإسلام على أنه دستور الحياة للفتاحين، أي العرب . ومن هنا بدأت عالمية الإسلام تتحقق واقعاً عملياً . وهنا أعود إلى ما سبق أن ذكرت : إن الإسلام تجربة في حياة الأمة العربية أولاً، وإن نجاح هذه التجربة هو الذي سيخرج بها من أرض الجزيرة إلى أرض الله الفسيحة . وهذه التجربة حين اتخذت من المجتمع العربي ميداناً لها لم يكن لها أبداً أن تفضل خصائص هذا المجتمع وإنما تعامل معها في واقعها وبكل أبعاد هذا الواقع .

وهذا التعامل مع الواقع العربي هو الذي أبرز مقومات العروبة في البناء الإسلامي . وهو الذي دفعنا إلى القول بعروبة الإسلام .

الشخصية القومية العربية

بين الدراسات الوطنية والدراسات التجريبية^(*)

نادية سالم

يشير مفهوم الشخصية القومية العديد من القضايا الخلافية خاصة وان البعض يخلط بين مفهوم الشخصية القومية وكل من مفهوم «القومية»^(١) «والصورة القومية»^(٢) «والثقافة السياسية»^(٣)، ولعل ذلك يفرض ضرورة تحديد مفهوم الشخصية القومية تحديداً واضحاً. وفي هذا المجال نجد دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية تؤكد أن الشخصية القومية تعني دراسة السمات المميزة المستمرة لشعب دولة قومية معينة^(٤).

وتتفق «مارغريت ميد»^(٥) مع تعريف دائرة المعارف الدولية فهي ترى أن الشخصية القومية مفهوم يستخدم لوصف السمات النفسية والاجتماعية والحضارية التي تتسم بثبات نسبي والتي يمكن من خلالها التمييز بين الشعوب بعضها البعض. ويفرق تيرهون في تعريفه بين مفهومين: أحدهما المفهوم الذي سبق ذكره في دائرة المعارف الدولية ومارغريت ميد،

(*) نشر في: قضايا عربية، السنة ٥، العدد ٣ (أيار/ مايو - حزيران/ يونيو ١٩٧٨)، ص ٥ - ٢١. وهو في الأصل ورقة قدمت إلى: ملتقى تونس عن «الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع»، نيسان/ ابريل ١٩٧٨.

(١) القومية مفهوم سياسي مجرد يبرز تأكيد الوحدة وعدم التبعية القانونية وهي تعبير عن الأمة التي هي جماعة من البشر مستقرة تكونت تاريخياً من جراء الواقع الاقتصادي والواقع الاجتماعي - التاريخي فالمقومات الخاصة بالقومية هي الحياة الاقتصادية المشتركة والتاريخ المشترك واللغة ووحدة الأرض ثم التكوين النفسي المشترك التي تتجلى في وحدة الثقافة.

(٢) الصورة القومية هي كيفية تصور شعب لسماث لشعب آخر.

(٣) الثقافة السياسية هي مجموعة القيم والمعتقدات السياسية السائدة في أي مجتمع.

(٤) «National Character,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Free Press; Macmillan, ([1968]), vol. 17, pp. 14-19

(٥) Margaret Mead, *National Character and the Science of Anthropology* (New York: Free Press of Glencoe, 1967), p. 25.

والثاني وجود سمات للشخصية لها ثبات نسبي تجاه بعض أشكال السلوك السياسي. فقد يوصف شعب معين بأنه ديمقراطي أو عدواني أو شعب محايد^(٦).

والفارق بين التعريفين أن التعريف الأول يشير إلى السمات التي توجد فعلاً داخل أمة معينة، بينما التعريف الثاني يهتم بالسلوك السياسي للدولة من خلال السمات النفسية السائدة لشعبها. ويساعد هذا التعريف على التنبؤ بالسلوك القومي من خلال السمات النفسية.

ويتفق هاريداس موزمدار^(٧) مع تعريف تيرهون في تركيزه على السلوك وأغاطه، فهو يرى أن الشخصية القومية هي «أنماط السلوك العامة المشتركة داخل أعضاء أمة معينة كالثقافة مثلاً» ويتبنى ذلك التعريف أيضاً «كلوكهون»^(٨).

ويفرق «دافيد سينجر» بين الشخصية الموحدة لدولة ما وهي السمات السائدة في مجتمع معين وبين الشخصية الغالبة للجزء الأكبر من الشعب، حيث يمكن معرفة ذلك عن طريق التوصل إلى السمات السائدة بين الأغلبية، بينما لا تهتم الشخصية الموحدة للأمة بالسمات الفردية وإنما بالسمات الموحدة السائدة في الأمة ككل^(٩).

ويعترض كل من «موريس غينبرغ»^(١٠) و«فريدريك هرتز»^(١١) على التعريف السابق ويريدان أن الشخصية القومية لا تعني وجود عقل جماعي موحد أو روح للشعب، ولكنها تشير إلى العلاقة بين الفرد وأمته، وتلك العلاقة وثيقة وعضوية لأن سمات الفرد النفسية وسمات أمته ذات صلة وثيقة وعضوية، بل أن سمات الفرد النفسية ما هي إلا نتاج - سواء في مضمونها أو شكلها إلى حد كبير - للتراث المادي والاجتماعي.

إذاً، الشخصية القومية تبعاً لتعريفها نتاج لعوامل متعددة متفاعلة مع بعضها البعض وهي التقاليد والظروف المناخية والاجتماعية. وتظهر تلك العوامل في تكوين طابع أساسي متميز ومنتشر بين مجموعة من الأفراد.

أما المؤلفات العربية فتبنى تعريف دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية. فمصطفى

(٦) K.W. Terhune, «From National Character to National Behavior: A Reformulation,» *Journal of Conflict Resolution*, vol. 14, no. 2 (July 1970), p. 204.

(٧) Haridas T. Muzumdar, *The Grammar of Sociology* (Delhi: Asia Publishing House, (٧) 1963), p. 26.

(٨) Clyde Kluckhohn, *Culture and Behavior: Collected Essays*, edited by Richard Kluckhohn (New York: Free Press of Glencoe, 1962), p. 210.

(٩) Joel David Singer, ed., *Human Behavior and International Politics: Contributions from the Social-Psychological Sciences*, Rand McNally Political Science Series (New York: Rand McNally, [1965]), p. 202.

(١٠) Morris Ginsberg, *The Psychology of Society* (London: Methuen; New York: Barnes and Noble, 1964), pp. 82-83.

(١١) فريدريك هرتز، القومية في التاريخ والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: دار الكتاب

العربي، ١٩٦٨)، ص ٣٤.

سويّف^(١٢) يعرف الشخصية القومية بأنها دراسة أكثر السمات الشخصية شيوعاً في أي مجتمع للوصول إلى تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات، وقد يكتفي بهذا الوصف أو يتبع محاولة تفسير نشوء هذه السمات أو بدراسة مقارنة بين الشخصية القومية في عدد من المجتمعات.

ويتفق معه السيد يسين^(١٣)، فهو يرى أن الشخصية القومية هي السمات النفسية والاجتماعية والحضارية لأمة ما التي تتسم بثبات نسبي ويمكن من طريقها التمييز بين هذه الأمة وغيرها.

أما حامد ربيع^(١٤) فيرى أن الشخصية القومية هي تلك الصفات أو السمات التي ترتبط بالفرد كنتيجة انتبائه إلى مجتمع أو كمظهر من مظاهر لانتبائه العضوي لذلك المجتمع.

ويرى قدرى حفي^(١٥) أن الشخصية القومية هي مجمل تلك الخصائص المستمرة نسبياً التي تكفل فهماً تفسيرياً وتنبؤياً للنشاطات الظاهرة لأعضاء جماعة معينة فترة تاريخية محددة تتسم بالاتساق داخلياً وخارجياً.

أما التعريف الذي تبناه هذه الدراسة فهو القول بأن الشخصية القومية هي السمات المميزة والمستمرة لشعب دولة قومية معينة التي هي انعكاس للواقع الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للمجتمع الذي يحيا فيه الفرد^(١٦).

فإذا انتقلنا إلى البحث في أساليب دراسة الشخصية القومية، فسوف نواجه بالعديد من الدراسات التي استخدمت أساليب غير علمية في دراسة الشخصية القومية. فالاعتقاد بأن لكل شعب طابع خاص مستمر طوال العصور ويمكن تتبعه من خلال التاريخ كله، هو اعتقاد قديم، فالكتاب القدامى كانوا ينظرون إلى التباين بين الشعوب ويفسرون ذلك بتأثير القوى الطبيعية مثل النجوم والمناخ والتربة، مثل هيبوقراط في مؤلفه عن تأثير المناخ على الشخصية، وكذلك بطليموس وجالينوس في القرن الثاني الميلادي^(١٧)، بل إن موتسكيو عبر عن فكرة

(١٢) مصطفى سويّف، مقدمة علم النفس الاجتماعي (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، [د.ت.])، ص ٧٨.

(١٣) السيد يسين، الشخصية العربية بين المفهوم الاسرائيلي والمفهوم العربي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ١٩٧٤).

(١٤) انظر حامد ربيع في: لويس كامل مليكه، قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٣)، ص ٥٢٥.

(١٥) قدرى حفي، دراسة في الشخصية الاسرائيلية «الاشكنازيم» (القاهرة: جامعة عين شمس، مركز بحوث الشرق الأوسط، ١٩٧٥)، ص ٢٤.

(١٦) نادية سالم، «الصورة القومية للشخصية العربية مع مقارنة بالشخصية الاسرائيلية في الولايات المتحدة الأمريكية وأثر الدعاية الصهيونية عليها»، (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٦)، ص ٦٥.

(١٧) هرتز، القومية في التاريخ والسياسة، ص ٤٧.

مشابهة للشخصية القومية في ما أسماه روح الأمة، كما أن مرتيندال^(١٨) يرى أن المفهوم الألماني (Volksgeist) الذي تبناه هيردر ما هو إلا مفهوم الشخصية القومية، إلا أنه يمكن اعتبار الحرب العالمية الثانية نقطة انطلاق في بحوث الشخصية القومية.

وأول دراسة علمية للشخصية القومية كانت في عام ١٩٣٤، فروث بندكت في مؤلفها أنماط الحضارة^(١٩) استخدمت تصنيف النماذج الذي استخدمه نيتشه، ولكن سرعان ما تبين عدم انطباق هذا التصنيف على الواقع. ثم ظهر كتاب بندكت التالي الذي تلافى فيه النقص السابق، وكانت مشرفة على فريق بحث ظهرت أعماله في مؤلف عن الشخصية اليابانية^(٢٠). ثم تلا ذلك عدة مؤلفات لريسمان^(٢١)، ثم ظهر مؤلف مرغريت ميد عن الجنس والمناخ في ثلاثة مجتمعات بدائية، وتعتبر من أهم من عالج موضوع الشخصية القومية في تلك المرحلة وبلورت وجهة نظرها في مؤلف الشخصية القومية والأنثروبولوجي اليوم^(٢٢).

وكذلك اهتم جوفري جورر^(٢٣) بالشخصية القومية في عدة مؤلفات مثل شعب روسيا واكتشاف الشخصية الانكليزية والشعب الأمريكي. ثم تناولت الدراسات والبحوث من رالف ليتتون وكاردينر وأريك فروم وغيرهم الذين استخدموا أساليب علمية لدراسة الشخصية القومية، ويمكن تحديد أبرز الأساليب في دراسة الشخصية القومية في التالي:

- الأسلوب التحليلي.
- الأسلوب البنائي.
- الأسلوب الكلي.

١ - الأسلوب التحليلي

يمكن دراسة الشخصية القومية في ضوء هذا الأسلوب عن طريق دراسة مدى تكرار بعض السمات بين أعضاء مجتمع ما، فهي تركز على الشخصية المتوالية (Modal Personality)

Don Albert Martindale, *Community, Character and Civilization: Studies in Social Behaviorism* ([New York]: Free Press of Glencoe, [1963]), p. 190.

Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (London: Routledge and Kegan Paul, 1934). (١٩)

Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1946). (٢٠)

David Riesman, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950). (٢١)

Margaret Mead, *National Character in Anthropology Today* (Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1957). (٢٢)

Geoffrey Gorer and John Rickman, *The People of Great Russia: A Psychological Study* (New York: W.W. Norton; Chanticleer Press 1950); Geoffrey Gorer: *Exploring English Character* (New York: Chilton Book Company; London: Gresset Press, 1955), and *The American People: A Study in National Character* (New York: W.W. Norton, 1958). (٢٣)

وعلى الجوانب الكمية. واستخدم هذا المصطلح «رالف لنتون»^(٢٤) الذي عرف الشخصية القومية بأنها «نمط الشخصية الذي يظهر بأكبر قدر من التكرار بين مختلف أنماط الشخصية في مجتمع محدد».

وتبنى ينجر ميلتون^(٢٥) الأسلوب نفسه، ولكنه ركز على الأساليب المنهجية في دراسة الشخصية المنوالية وعلى استخدام العينة الممثلة للمجتمع. وكذلك روبرت اندلمان^(٢٦) ويركز على مرحلتين في دراسة الشخصية المنوالية:

المرحلة الأولى: تحديد سمات الشخصية المنوالية.

المرحلة الثانية: دراسة العلاقة المتبادلة بين سمات الشخصية والجوانب المختلفة للنظام الاجتماعي. وطبق دراسته على الشخصية المنوالية السوفياتية وقارنها بالشخصية المنوالية الأمريكية.

وكذلك طبق «هز سيبالد»^(٢٧) مفهوم الشخصية المنوالية على الشخصية المسيطرة في علاقتها بالسلطة.

ويمكن التفرقة بين اتجاهين رئيسيين في هذا الإطار، الأول: هو الشخصية النواة (Corex Personality) والذي قدمه اليكس انكيلز، والثاني هو الشخصية الاجتماعية (Social Personality) الذي قدمه أيريك فروم.

والاتجاه الأول عن الشخصية النواة يركز على المعتقدات والاتجاهات والقيم المنوالية لدى عينة من أفراد أمة، ويرى أن السمات الشخصية العديدة التي تظهر أثناء خبرات الطفولة التي تؤثر في الأفراد عند النمو، لا تصف شكل الشخصية الكلي وإنما تصف السمات الأساسية أو الرئيسية القليلة التي يشترك فيها معظم أعضاء المجتمع.

والممثلون لهذا الاتجاه كل من اليكس انكيلز^(٢٨) وفريدا وجاهودا^(٢٩).

أما الاتجاه الثاني عن الشخصية الاجتماعية الذي قدمه «أيريك فروم»^(٣٠) فيؤكد على أن الشخصية الاجتماعية هي نتاج للتأقلم الدينامي للطبيعة البشرية وبنیان المجتمع وتغير

Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1968), p. 30.

Yinger Milton, *Modal Character* (New York: Holt Rinehart and Winston, 1968), p. 242.

Robert Endleman, *Personality and Social Life: Text and Readings*, consulting editor Charles H. Page (New York: Random House, [1967]), p. 210.

Hans Sebald, «Studying National Character through Comparative Content Analysis», *Social Forces*, no. 2 (April 1962), pp. 318-322.

Alex Inkeles, «Some Sociological Observations on Culture and Personality Studies», in: Clyde Kluckhohn and Henry A. Murray, *Personality in Nature, Society and Culture*, with the collaboration of David M. Schneider (New York: Alfred Knopf, 1953).

Nico Frijda and Gustav Jahoda, «The Scope and Methods of Cross Cultural Research», *International Journal of Psychology*, vol. 1, no. 1 (January 1966), pp. 102-121.

Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Rinehart, 1947), p. 47. (٣٠)

الظروف الاجتماعية ويؤكد على أن الشخصية الاجتماعية لا يمكن اعتبارها نتاجاً لسبب مفرد، وإنما نتاج التفاعل بين العوامل الاقتصادية والبيولوجية والاجتماعية، وطالما أن العوامل الاقتصادية أقل تعرضاً للتغير فإنها تمارس دوراً فعالاً.

٢ - الأسلوب البنائي

يشير هذا الأسلوب إلى السمات التي تشكل الشخصية التي تشترك فيها غالبية أعضاء مجتمع معين نتيجة الخبرات التي اشتركوا فيها معاً ولقد عرض هذا الأسلوب «أبرام كاردينر»^(٣١) وحاول من خلاله أن يحدد مكونات الشخصية التي يشترك فيها غالبية الأفراد الذين لهم تجارب حضارية مشتركة أو متشابهة. وهذا الأسلوب يعتمد على تفسير نظرية التحليل النفسي التي تعتمد على الاختلافات البيولوجية وتأثيرها في الشخصية. والتغيرات في البنيان الاقتصادي للمجتمع تؤثر في خبرات الطفولة وبالتالي تحدث تغيرات في الشخصية الأساسية. ويعتبر أثر التنظيم الاقتصادي في البناء الأساسي للشخصية من أهم ما قدمه «كاردينر»^(٣٢). وحاول استخدام علم النفس الاجتماعي التحليلي، فهو يرى أن البناء الأساسي للشخصية هو حلقة الوصل بين الفرد والبيئة المحيطة به. ولقد رفض استخدام كلمة شخصية واستعمل بدلاً منها البناء الأساسي لشخصية المجتمع، للدلالة على عدم دراسة شخصيات أفراد المجتمع، وإنما على بناء تصوري للسمات المشتركة داخل المجتمع، ويلاحظ أنه في الأسلوب التحليلي للشخصية المنوالية يمكن قياسها باختبارات تطبق على عينات من أفراد شعب ما، إنما الأسلوب البنائي أو نمط الشخصية الأساسي فهو بناء تصوري يستدل عليه ويختبر في ضوء ملاحظة السلوك والسمات الحضارية. ويتبنى «جون جيليان»^(٣٣) الأسلوب البنائي، ويركز على دراسة البناء الأساسي للشخصية من خلال الاهتمام بالتشابه أكثر من الاختلاف بين الأفراد. فالبناء الأساسي للشخصية نتاج للخبرة التي هي رد فعل لحضارة المجتمع المتميزة عن حضارة المجتمعات الأخرى.

٣ - الأسلوب الكلي

يرى هذا الأسلوب أن الشخصية ليست مجرد تجميع لسمات الأفراد، وإنما تعتمد على معرفة سمات الجماعة الاجتماعية كما تنعكس من السلوك الدائم لتلك الجماعة. فهي سمات الجماعة ككل متميز وليست تجميعاً لسمات أعضائها.

Abram Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, with the collaboration of (٣١) Ralph Linton, Cora Du Bois and James West (New York: Columbia University Press, 1945), p. 228.

Abram Kardiner, *The Individual and his Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization* (New York: Columbia University Press, 1947), p. 232.

John Lewis Gillin and John Philip Gillin, *Cultural Sociology: A Revision of an Introduction to Sociology* (New York: Macmillan, 1958), p. 673.

ولقد تبين ذلك الأسلوب كل من «لازر سفيلد» و«هربرت منزل» ويمكن دراسة الشخصية تبعاً لهذا الأسلوب عن طريق تحليل مضمون الأدب والفلسفة والقوانين والدساتير والقيم والمعتقدات والاتجاهات، وكذلك المنطق الذي يسيرها، ومن خلال التحليل النفسي لبعض الأمراض النفسية.

بعد العرض السابق للتعريفات المختلفة للشخصية القومية والأساليب المتعددة لدراستها، من الضروري محاولة اختبار الأساليب السابقة على الدراسات والبحوث التي أجريت بهدف التعرف على الشخصية القومية العربية من خلال مفهوم الوحدة أو التعدد.

ويلاحظ أن الدراسات العربية عن الشخصية القومية مرت بمراحل مشابهة لدراسات الشخصية القومية عالمياً، فكانت البداية مجموعة من المؤلفات التي حاولت دراسة السمات المميزة لكل شعب من الشعوب العربية أو دراسة السمات المميزة للشعب العربي ككل. ومن أهم هذه الدراسات مؤلف مستقبل الثقافة في مصر لطف حسين، وتحت شمس الفكر لتوفيق الحكيم، واليوم والغد لسلامة موسى وتكوين مصر لشفيق غربال، وسندباد مصري لحسين فوزي، ومصر ورسالتها لحسين مؤنس وسياسة الغد لمريت غالي، وشخصية مصر لجبال حمدان وشخصية مصر لنعمات فؤاد والشخصية العراقية لعلي الوردني، والتوقعية والقلق في الشخصية العراقية لعبد الجليل الطاهري، وكثير غيرها من الأبحاث المشابهة.

ولكن تلك الدراسات كانت نوعاً من التحليل التاريخي والافتراضات التي تظل صحتها وصلاحتها موضع اختبار تجريبي. ثم تلا تلك المرحلة العديد من الدراسات والبحوث التجريبية التي حاولت الاستفادة من التطور الذي تحقق في أساليب جمع البيانات وأدوات البحث في العلوم الاجتماعية وخاصة في علم النفس والاجتماع.

* * *

ويمكن تقسيم هذه البحوث إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: البحوث والدراسات التي استخدمت الأسلوب التحليلي في دراسة الشخصية القومية العربية.

القسم الثاني: البحوث والدراسات التي استخدمت الأسلوب البنائي في دراسة الشخصية القومية العربية.

القسم الثالث: البحوث والدراسات التي استخدمت الأسلوب الكلي في دراسة الشخصية القومية العربية.

أولاً: الأسلوب التحليلي في دراسة الشخصية القومية العربية

لقد استخدمت العديد من البحوث العربية هذا الأسلوب في دراسة الشخصية القومية

العربية سواء المفهوم الذي قدمه «الف ليتون» على دراسة غط الشخصية الذي يظهر بأكثر قدر من التكرار بين مختلف أنماط الشخصية في مجتمع محدد، أو من خلال المفهوم الذي قدمه «أليكس انكيلز» الذي يركز على دراسة السمات الشخصية التي تظهر أثناء خبرات الطفولة.

وبحث جابر عبد الحميد عن الشخصية المصرية والشخصية العراقية حدد فيه منذ البداية أنه سيدرس الشخصية المصرية والشخصية العراقية من خلال الشخصية المنوالية التي هي القاسم المشترك بين أعضاء المجتمع، ويرى أن البلاد العربية تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: توجد فيه الحضارة والبداءة جنباً إلى جنب.

النوع الثاني: تكون فيه البداءة أشد وأكبر تأثيراً من الحضارة.

النوع الثالث: تكون فيه الحضارة أقوى تأثيراً وتغلغلاً في الحياة الاجتماعية من البداءة.

ويضع العراق في النوع الأول، ومصر في النوع الثالث، وأراد أن يجرب هل الخصائص البدوية أكثر ظهوراً في الشخصية العراقية. ورغبة في إبراز مدى التشابه في تكوين الشخصية بين العينة العراقية والعينة المصرية امتدت المقارنة إلى عينة أمريكية.

وكانت أداة بحثه هي اختبار الشخصية وهي قائمة لتفضيل الشخص الذي وضعه في الأصل «آلن ادواردز»، وهو عن دراسة مدى التحصيل والخضوع والنظام والعرض والاستقلال والتودد والتأمل الذات والمعاضدة والسيطرة ولوم الذات والعطف والتغيير والتحمل والجنسية الغيرية والعدوان.

أما عن العينة، فقد راعى أن تكون العينات التي تتم المقارنة بينها متكافئة في العمر والجنس والمستوى التعليمي والمكانة الاجتماعية. ولقد اختار العينة المصرية وبلغت ١٤٤ طالباً من طلاب الصف الرابع في كلية المعلمين بالقاهرة، قسم الرياضيات والطبيعة والكيمياء والمواد الاجتماعية. وكان متوسط العمر ٢١ عاماً. واختار العينة العراقية التي بلغت ٩٤ طالباً من طلاب الصف الرابع في كلية التربية ببغداد قسم الرياضيات والكيمياء والجغرافيا، وكان متوسط العمر ٢٢ عاماً. أما بيانات العينة الأمريكية فهي مستقاة من بحث قام به بعض التربويين في جامعة واشنطن.

ولقد كشف البحث عن مجموعة من النتائج هي أن تكوين الشخصية في العينة العراقية مشابه لتكوين الشخصية المصرية في ثلاث عشرة حاجة نفسية وهي التحصيل والخضوع والنظام والعرض والاستقلال والتودد والتأمل الذاتي والمعاضدة والعطف والتغيير والتحمل والجنس والعدوان.

ولكنه لاحظ أن العراقيين يميلون إلى لوم الذات أكثر من المصريين. ويمكن فهم هذا الجانب من الشخصية العراقية من خلال العوامل التاريخية والثقافية الخاصة بالمجتمع مثل مقتل الحسين وما يرتبط به من مشاعر الإثم ولوم الذات.

ولاحظ من خلال مقارنة بين النتائج عن الشخصية في العينة المصرية والعينة العراقية

بالعينة الأمريكية، أن هناك اختلافاً واضحاً بين الشخصية العربية والشخصية الأمريكية. فالأولى تتبلور حاجاتها النفسية حول الاهتمام بالجماعة وبالعمل، بينما الثانية تتبلور حاجاتها النفسية حول اهتمام الفرد بنفسه وبالحياة الممتعة.

كما اتضح من البحث أن الثقافة العربية بعناصرها المشتركة بين المجتمع المصري والمجتمع العراقي توجد من التشابه بين الشخصية المصرية والشخصية العراقية، أكثر مما توجد من اختلاف بينهما^(٣٢).

ومن الأبحاث التي استخدمت الأسلوب التحليلي في دراسة الشخصية، بحث محمود عبد القادر عن الأساليب الشائعة للتنشئة الاجتماعية في الريف المصري، وكان الهدف من بحثه دراسة السمات التقليدية في ما يتعلق بتنشئة الطفل المصري الاجتماعية من خلال دراسة لرعاية الطفل وقطامه، وذلك لتحديد الشخصية المصرية والتراث الذي استبقته الثقافة المصرية عبر تاريخها الطويل.

واعتمد كأداة بحثه على تدريب الأمهات لأطفالهن على مواقف الجنس والعدوان من خلال عينة الدراسة ٧١٢ أسرة ريفية اعتبرت ممثلة إلى حد ما لمجتمع الأسر المصرية في ريف الوجه البحري في مصر. ولقد سحبت العينة على أساس عشوائي طبقي متعدد المراحل.

وتوصل إلى أن الريف المصري يعمل على كبت التعبير الجنسي الحر التلقائي للطفل، وذلك من خلال التزمت الشديد من قبل الأمهات، ومن خلال استخدام أسلوب العقاب بما في ذلك الضرب أو الزجر والتأنيب والتوبيخ.

وتزمت الأمهات الريفيات في تدريب أطفالهن على قمع الدفعات العدوانية وتدعيم السلوك الهادئ والمسالمة والطيب للطفل. وقد يترتب على هذا إضعاف الميول الاستقلالية للطفل. ويرى محمود عبد القادر أن أسلوب التنشئة الاجتماعية هذا يؤدي إلى أن النمط الشائع في الريف للشخصية المصرية الريفية هو طلب السلام والأمن، حتى لو تطلب الأمر التضحية ببعض الحقوق. فالأساليب التنشئية المترتبة تدعم بشدة الهدوء والطيبة والدعة والسلامة والانصياع^(٣٣).

وقام كمال دسوقي بدراسة الشخصية السودانية متبعاً الأسلوب التحليلي نفسه، وانطلق من افتراض أولي هو أن الشخصية السودانية لها سمات خاصة بها وطبق أحد اختبارات الشخصية المعروفة وهو اختبار تداعي الأفكار ثم قام بمقابلات اختبارية على عينة من الذكور والإناث الممثلين للمجتمع السوداني، وتوصل إلى أن الشخصية السودانية تتم بخضوع الفرد للجماعة ومعاييرها مع تضخم بالذات والشعور بالفردية. ويرجع ذلك إلى أن التكوين النفسي

(٣٤) جابر عبد الحميد جابر، «الشخصية المصرية والشخصية العراقية: دراسة مقارنة»، المجلة الاجتماعية القومية، السنة ٥، العدد ٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٦٨)، ص ٢٣٥ - ٢٤٩.

(٣٥) محمود عبد القادر، «الأساليب الشائعة للتنشئة الاجتماعية في الريف المصري»، المجلة الاجتماعية القومية، السنة ١٣، العدد ٢ (أيار/ مايو ١٩٧٦)، ص ١ - ٤٣.

للطفل السوداني يجعل من التقاليد الصارمة ومن قيم الجماعة ومعاييرها دقاتك السلوك الذي لا ينبغي أن يحيد عنها، ويجعل رضى الجماعة الهدف الذي يتجه إليه سلوك الفرد. كما أكد على أن الانفعالية واضحة في الشخصية السودانية، وذلك من خلال الانفعال الشديد الذي تهدأ سورته وتنطفئ حذته ليحل التسامح محل العدوان، فهو انفعال موقوت يظهر ويختفي وتتلاشى آثاره فور اختفاء مثيره.

ومن نتائج الدراسة أيضاً أن الشخصية السودانية تتسم بالقناعة والرضاء بالوضع القائم والتضحية بالمال والجهد في سبيل الجماعة. كما أن الأسرة مجتمع نظامي تسوده الأوامر والنواهي والمنع والتحریم حتى في ما هو مشروع من الحاجات^(٣٦).

ويبحث «ليفون ميليكيان» عن بعض المتغيرات المرتبطة بالتسلطية في جماعتين حضاريتين. وتهدف هذه الدراسة إلى التحقق من العلاقة بين الحضارة والتسلطية، وبالذات أراد أن يتأكد هل حضارة الشرق الأوسط حضارة تتسم بالتسلطية؟ واستخدم في ذلك مقياس F والعوامل التابعة للتسلطية والعداوة والقلق والدور المدرك لكل من الأب والأم.

وطبق استبياناً يتكون من ثلاثة أجزاء ويشتمل على ١٨٩ فقرة، وذلك على عينة من ٩٠ طالباً عربياً في جامعة بيروت العربية، وعلى ٩٧ طالباً أمريكياً من يدرسون في جامعتي كورنيل وكولجيت في الولايات المتحدة الأمريكية.

وتشير نتائج الدراسة أن عينة الشرق الأوسط تنزع إلى أن تكون أكثر تسلطية وأكثر عداوة من المجموعة الأمريكية، وإلى أن المجموعة الأمريكية تنزع إلى أن تكون أشد قلقاً.

وتوصل أيضاً إلى أن مجموعة الشرق الأوسط تعمل التسلطية لديها على قمع العلاقة بين العداوة والتقبل الوالدي^(٣٧).

ثانياً: الأسلوب البنائي في دراسة الشخصية القومية العربية

ويتناول الدراسات التي تتبنى مفهوماً عن الشخصية يختلف عن المفهوم السابق، وذلك من خلال التركيز على الشخصية التي تشترك فيها غالبية أعضاء مجتمع معين نتيجة الخبرات المشتركة. وأهم الدراسات التي استخدمت هذا الأسلوب دراسة حامد مصطفى عمار عن التنشئة الاجتماعية في قرية سلوا بمحافظة أسوان عام ١٩٥٠.

(٣٦) كمال دسوقي، «دراسة استطلاعية في الشخصية السودانية»، في: مليكه، قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية، ص ٢٠٧ - ٢١٩.

(٣٧) ليفون ميليكان، «بعض المتغيرات المرتبطة بالتسلطية في جماعتين حضاريتين»، في: مليكه، المصدر نفسه، ص ٥٧٢ - ٥٨٥.

وتناول موضوع التنشئة والتعلم وتكوين الشخصية وتحديد السلوك في ضوء النمط الثقافي أو الحضاري العام لحياة هذه القرية في تلك الحقبة من تاريخها. فهو يرى أن ما يتعرّض له الطفل من أنماط السلطة والتأديب لها علاقة وظيفية سيكولوجية بأنماط السلطة في المجتمع ومؤسساته.

فعملية التعليم والتنشئة هي نقل المطالب الحضارية بأساليب معينة لتحقيق نتائج معينة من الشخصية. واستخدم أداة الملاحظة بالمشاركة لمدة ستة أشهر، وقام بدراسة البيئة والتركيب الاجتماعي للقرية وما يتمثل فيه من علاقات ومعايير اجتماعية، ودرس التغير الاجتماعي للمجتمع المحلي ثم الولادة والطفولة المبكرة ووسائل التربية، ثم وصف وحلل ألعاب الأطفال، وكذلك قصص الأطفال ومضمونها ودلالاتها ثم مرحلة المراهقة والزواج.

وتوصل حامد عمار إلى أن التنظيم الاجتماعي كمقدمة لدراسة التنشئة الاجتماعية ودراسة مظاهر التغير في القرية والتغير في الثقافة المادية وعادات الكرم والضيافة، كل ذلك أدى إلى أن هدف التنشئة الاجتماعية في القرية هو تنمية استعدادات الطفل على الطاعة والرضاء لكي يكون ممتثلًا. ويتحقق هذا الامتثال عن طريق الخوف بأن يستعمل الكبار كثيراً من الوسائل التي تهدف إلى خضوع الأطفال. ويرتبط هذا الخضوع بعنصر الخوف، فغالباً ما يكون العقاب صارماً، وغالباً ما يكون جسماً، ومن ثم تكون العلاقة بين الآباء والأبناء مشحونة بالخوف. ويلجأ الأبناء إلى الكذب للهروب من العقاب. ويصل إلى نتيجة أنه بناء على ما سبق فإن شخصية القروي تنسم في ما بعد بالخوف والشك والكتبان^(٣٨).

ويلور حامد عمار تصوره عن الشخصية القومية العربية من خلال تعريفه النمط الاجتماعي القائم لشخصية المصري الذي تألفت عوامل الزمان والمكان وأوضاع الحياة على تشكيله على هذا النمط، وما هي هذه العوامل التي أدت إلى تشكيله على هذا النحو؟ وحدد سمات الشخصية المصرية في الشخصية الفهلوية التي تظهر في التكيف السريع والتكئة المواتية وتأكيد الذات والنظرة الرومانتيكية إلى المساواة والعمل الفردي ويرى أن أول مظهر من مظاهر السلوك الفهلوي هو قدرته على التكيف السريع لمختلف المواقف وإدراك ما تتطلبه من استجابات مرغوبة، والتصرف وفقاً لمقتضياتها إلى الحد الذي يراه مناسباً ويرى أن هذه القدرة على التكيف السريع تتميز بجانبين أحدهما المرونة والفتنة والقابلية للتمثل بالجديد، والآخر هو المسايرة السطحية والمجاملة العابرة.

ومن مظاهر الفهلوية أيضاً تأكيد الذات والميل الملح إلى إظهار القدرة الفائقة، كما أنه يرى أنه ليس من الغريب أن تكون القدرة على تجريح الغير والتعريض به والتهكم عليه في غيابه من الصفات التي تستهوي السامعين، فالتهوين من قدر الآخرين ومن قيمة أعمالهم هو الجانب السلبي لتأكيد الذات.

Hamed M. Ammar, *Growing up in an Egyptian Village, Silwa, Province of Aswan*, (٣٨)
International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and Kegan Paul, 1954).

ولقد أدت الرغبة في تأكيد الذات إلى نظرة رومانتيكية للمساواة حيث تظهر في عدم الاعتراف بالسلطة أو الرئاسة والتكرار لها في أعماق الشعور، وكذلك أدت إلى الطمأنينة للعمل الفردي وإيثاره على العمل الجماعي. ويتبع ذلك رغبة في الوصول إلى الهدف بأكثر الطرق وأسرعها، فالفهلوي هو الذي ينجح دون التزام للعناء الذي يتطلبه التحصيل^(٣٩).

ومن الدراسات التي اتبعت المنهج نفسه دراسة مصطفى فهمي عن التنشئة الاجتماعية وذكاء أطفال الشيلوك في جنوب السودان، حيث قام بملاحظة التنشئة الاجتماعية في الشيلوك عام ١٩٥٥ وقام بدراسة عن تربية الطفل في أسرته وعلاقته بكل من أمه وأبيه وإخوته وسلوكه كفرد وكعضو في الأسرة، ومدى تأثير ذلك في تكوين شخصيته وتوجيه سلوكه بوجه عام. ولاحظ أن الطفل يمر بمراحل ثلاث: مرحلة الرضاعة ومرحلة الفطام ومرحلة العمل وتحمل المسؤوليات من حوالى سن السادسة، حيث يقوم برعي الماعز والغنم في حدود القرية مما يساعد على تشكيل شخصية الشيلوك في صورة استقلالية، حيث يعتمد الفرد على نفسه مدرباً على تحمل الصعاب والجوع والظمأ، وذلك من خلال نظام المعسكرات الخاص بالأولاد والشبان^(٤٠).

ثالثاً: الأسلوب الكلي في دراسة الشخصية القومية العربية

يرى هذا الأسلوب أن الشخصية الاجتماعية تنعكس من سلوك دائم لتلك الجماعة، ويمكن التعرف على ذلك من خلال دراسة مضمون الأدب والقيم والتحليل النفسي لبعض الأمراض النفسية. وتعددت الدراسات العربية التي حاولت التعرف على الشخصية العربية من خلال تحليل الأدب واللغة والأمراض النفسية ومثال على ذلك:

دراسة علي أحمد عيسى عن وحدة اللغة والآداب الشعبية في شعوب شمال أفريقيا وتأثيرها في السلوك الانساني.

ويركز علي عيسى على أهمية دراسة اللغة كوسيلة لانتشار الآداب الشعبية ولدورها في تحديد الثقافة التي تسود المجتمعات الانسانية، وفي توضيح انعكاسات اخلاق الشعوب ونفسياتها. وقام بتحليل الأمثال الشعبية في ليبيا وتونس ومصر والجزائر حيث توصل إلى أن هناك تشابهاً بين الأمثال الشعبية، مما يدل على وحدة المجتمع العربي وتماسكه، مثلاً المصريون يقولون:

(٣٩) حامد عمار، في بناء البشر (القاهرة: مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، سرس اللبان، ١٩٦٤).

(٤٠) مصطفى فهمي، «التنشئة الاجتماعية وذكاء أطفال الشيلوك في جنوب السودان»، في: ملكه، قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية، ص ١٣٤ - ١٤٢.

«إن كان حبيك غسل ما تلحسوش كله» ،

وفي المغرب يقولون :

«إذا كان حبيك غسل ما تأكله شي كامل» .

وقارن بين الأمثال الشعبية في الشرق ويقصد به الاسكندرية والمنطقة المجاورة لها من شمال افريقيا والمغرب والمناطق المجاورة له من شمالي القارة وتوصل إلى :

شرقاً: على قد لحافك مد رجلك .

غرباً: مد رجلك على قد حايكك .

شرقاً: يقتل القليل ويمشي في جنازته .

غرباً: يأكل من الديب ويكي مع الراعي .

شرقاً: إسأل مجرب ولا تسأل طيب .

غرباً: سل المجرب ولا تسأل طيب .

شرقاً: السكوت من علامة الرضى .

غرباً: السكات من الرضى .

شرقاً: خبطتين في الرأس توجع .

غرباً: ضربتين في الرأس كتحمق (بتجنن) .

شرقاً: اللي يجب الورد يستحمل الشوك .

غرباً: اللي يجب العسل يصبر على عض النحل^(٤١) .

ولسيد عويس دراسة تتبنى الاتجاه نفسه وهو التركيز على التعرف على الشخصية من خلال الثقافة . فمؤلفه عن ملامح المجتمع المصري المعاصر يبحث ظاهرة ارسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي ، حيث قام بتحليل مضمون الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي ، وتوصل إلى أن إرسال الرسائل إلى الضريح تتعارض مع تعاليم الدين الاسلامي ، ولكنها استمرار لما يمارسه المصريون القدماء . ويرى أن الدين الاسلامي لم يغير من نظرة المصريين نحو ظاهرة الموت ونحو الموت ، ويتساءل في نهاية مؤلفه : هل الاستعمار الطويل الذي عاناه المصريون مسؤول عن قهر وجود الاستعداد للتغير في محيط بعض العناصر الثقافية؟^(٤٢) .

واستكمل سيد عويس دراسته السابقة بدراسة عن الخلود في التراث الثقافي المصري من خلال تحليله معنى الموت والخلود عند المصريين القدماء والمصريين المسيحيين والمصريين المسلمين ، ولاحظ استمرار وجود العناصر الثقافية المتصلة في المجتمع المصري^(٤٣) .

(٤١) علي أحمد عيسى ، «وحدة اللغة والآداب الشعبية في شعوب شمال افريقيا وتأثيرها في السلوك الانساني» ، في : مليكة ، المصدر نفسه ، ص ١٤٣ - ١٦٤ .

(٤٢) سيد عويس ، من ملامح المجتمع المصري المعاصر ظاهرة إرسال الرسائل الى ضريح الإمام الشافعي (القاهرة: دار مطابع الشعب، ١٩٦٥)، ص ٣٨٥ - ٣٩٧ .

(٤٣) سيد عويس ، الخلود في التراث الثقافي المصري (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦) .

كما قام العالم الألماني «هانز الكسندر فينكلر» بدراسة الفولكلور المصري دراسة علمية وصولاً إلى الشخصية المصرية، وقام بدراسته على قرية الكيمان وقرية نجع الحجيري والعزايزة، ثم تجول في أنحاء مصر خلال خمس سنوات ثم عرض نتائجه من خلال تحديد أكثر الأنماط شيوعاً، وجمع بالتالي المعتقدات الشعبية والتعبير والأقوال السائدة مع عرض الكثير من مجالات الثقافة المادية^(٤٤).

أما الاتجاه الآخر لدراسة الشخصية المصرية في ضوء الأسلوب الكلي هو استخدام التحليل النفسي كأداة لتفسير سمات الشخصية المصرية، مثل دراسة ملاك جرجس عن سيكولوجية الشخصية المصرية ومعوقات التنمية، حيث يحاول أن يربط بين مرض الشيزوفرينيا (الفصام) والبيروقراطية كنمط للشخصية المصرية القومية، ومن أعراضه الانكماش والخوف وعدم القدرة على الأخذ والعطاء والخوف من التجديد أو المبادأة. ثم يحلل ظاهرة التفاخر والتظاهر والمباهاة في المجتمع المصري باعتبارها عقدة نفسية، فالتفاخر وسيلة لتغطية مشاعر النقص التي تلمسها الشخصية المصرية في أجهزتها الإدارية. ويرجع مركب النقص إلى جذور تاريخية مرجعها عهد الاقطاع والاستعمار، ثم حاول أن يطبق الشعور بالعظمة أو الشخصية البارانونية حيث يحدد أن أهم أعراض الشعور بالعظمة أو الشخصية البارانونية، هي الشعور المبالغ فيه بالاضطهاد والشك الشديد في الأمور والشعور بالعظمة من خلال الحساسية الشديدة في العلاقات، واعتقاد دائم بأن الانسان على حق، فهو يعاني من الافكار الثابتة التي تسلط عليه تسلطاً قهرياً^(٤٥).

أما سنية حمادي فقد اعتمدت على تحليل المؤلفات العربية والغربية عن الشخصية العربية وكذلك على ملاحظاتها أثناء إقامتها في لبنان، وتوصلت إلى أن العرب في علاقاتهم الاجتماعية يظهرون درجة عالية من العدا، فهم عدوانيون، وتفسر ذلك بأنه نتيجة الدعوة الاسلامية، وترى أن العرب عاطفيون، لذا من الصعب التفاوض معهم بهدوء، فالعربي يرى نفسه دائماً على حق ويرفض أن يعطي للمتناقشين الحق في أن يعبروا عن رأيهم، وهو عادة شديد الايمان بمعتقداته واتجاهاته، ولديه حساسية شديدة وسريعة. والعربي يبالي في تقدير ذاته ويعد بأكثر مما يستطيع أن يقدم ويروي قصصاً خيالية عن ذاته وعن عائلته، فهو يؤكد ذاته من خلال المبالغة دون أن يشعر بحرج، وهو صلف ومتعجرف. ومن السمات التي ترى أنها مرتبطة بالشخصية العربية أيضاً اهتمامها بالمشاعر والانفعالات أكثر من الحقائق. وتساعد اللغة العربية العربي على المبالغة والتأكيد، والعربي يهتم أيضاً بكرامته مما تظهر في صورة

(٤٤) محمد محمود الجوهري، الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفي في الحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفي في الجمهورية العربية المتحدة (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٧١)، ص ١٤٨ - ١٩٣.

(٤٥) ملاك جرجس، سيكولوجية الشخصية المصرية ومعوقات التنمية (القاهرة: روز اليوسف، ١٩٧٤)، ص ٧٩ - ١٢٥، و Richard Brickner, *The German Cultural Paranoid Trend*.

الحفاظ على المظاهر وتؤدي إلى نوع من الازدواجية بين حياته الخاصة، فيفعل ما يريد. وترجع العديد من السمات غير الطيبة إليه أن العقل العربي عقل جامد وعنيد ويؤمن بالاتجاه المطلق^(٤٦).

ورغم النتائج الهامة التي حققتها هذه البحوث بأساليبها الثلاثة في الكشف عن العديد من الجوانب في الشخصية القومية العربية إلا أنه يمكن أن نسجل عليها الملاحظات التالية:

١ - إن الغالبية العظمى من هذه البحوث قد ركزت على دراسة السمات الخاصة بكل شعب من الشعوب العربية على حدة، بينما لم يهتم سوى عدد ضئيل منها بدراسة السمات الخاصة بالشعب العربي ككل. فمثلاً بحث محمود عبد القادر عن الشخصية المصرية، وكمال دسوقي عن الشخصية السودانية، وكذلك دراسة حامد عمار عن الشخصية المصرية، وبحث مصطفى فهمي عن الشخصية السودانية، وسيد عويس عن الشخصية المصرية، وملاك جرجس عن الشخصية المصرية، بينما البحوث التي اهتمت بدراسة السمات الخاصة بالعرب دون النظر إلى الوطنيات الاقليمية قليلة، مثل دراسة علي أحمد عيسى عن وحدة اللغة والآداب الشعبية في شعوب شمال افريقيا، وبحث جابر عبد الحميد جابر عن الشخصية المصرية والشخصية العراقية.

٢ - إن العديد من هذه البحوث والدراسات اعتمدت على أدوات بحث غريبة أساساً، مثل جابر عبد الحميد جابر الذي اعتمد على اختبار الشخصية الذي وضعه في الأصل «ألن ادواردز»، وهو قائمة التفضيل الشخصي، وكمال دسوقي الذي استخدم اختبار تداعي الأفكار وهو أحد الطرق الاسقاطية الأجنبية، حيث اعتمد على الصورة التي ترجمها عبد المنعم المليجي وليفون ميليكيان الذي استخدم استبياناً لقياس التسلطية من جزئين: الجزء الأول من مقياس «ادورنو»، والجزء الثاني عن القلق والعداوة من الفقرات الأصلية التي استخدمها «اليزور» محكاً لاثبات صدق طريقته في تحليل مضمون الروشاخ، ومصطفى فهمي الذي استخدم اختبارات غير لفظية أجنبية هي لوحة الأشكال لجوادارد ومتاهات بورتيسوس واختبارات الأزاحة لالكسندر واختبارات رسم الرجل لجودانف. ومن المؤكد أن أدوات البحث هذه استنبطت لتلبي احتياجات البحث للشعوب الغربية المتقدمة، وكان المفروض على الباحثين العرب أن يستنبطوا أدوات بحث جديدة تتلاءم مع طبيعة المجتمعات العربية وتلبي احتياجات البحوث التي تجري عليها.

٣ - إن غالبية هذه البحوث ركزت على عوامل الاختلاف بين الشعوب العربية أكثر مما ركزت على عوامل الوحدة بين هذه الشعوب، وهو الأمر الذي يخدم التجزئة القائمة الآن في الوطن العربي. فبحث حامد عمار عن السمات المميزة للشخصية المصرية، وكذلك دراسات

Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne (٤٦) Publishers, [1960]).

سيد عويس وبالإسلوب نفسه اتبع كمال دسوقي دراسته عن السمات المميزة للشخصية السودانية ومصطفى فهمي عن الشخصية السودانية.

٤ - يلاحظ أن الكثير من هذه البحوث التجريبية قد أجريت على عينات قليلة مما يدعو للاحتراس الشديد في تعميم النتائج التي توصلت إليها، فبحث جابر عبد الحميد اعتمد على عينة مكونة من ١٤٤ طالباً من مصر و٩٤ طالباً من العراق، وحامد عمار أجرى ملاحظة على قرية واحدة من مصر هي قرية سلوا، وليفون ميليكيان طبق بحثه على عينة من ٩٠ طالباً عربياً. ومن الواضح أن نتائج بحث طبق على قرية واحدة من مصر أو على عينة من مئة طالب أو أكثر لا يمكن لباحث أن يعممها على الشخصية المصرية أو العربية كلها.

٥ - إن العديد من هذه الدراسات والبحوث التجريبية تنظر إلى المواطن العربي بمعزل عن ظروفه المحيطة به، وبخاصة ظروف المجتمع الذي يعيش فيه وطبيعة النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي القائم. ويرجع ذلك إلى أن تلك البحوث التجريبية هي انعكاس لموقف نظري يتبناه الباحث في نظريته للشخصية القومية أساساً. فعلى سبيل المثال دراسات سيد عويس عن مدى الاستمرارية في الشخصية المصرية عبر التاريخ المصري الفرعوني والتاريخ المصري المسيحي والتاريخ المصري الاسلامي، كما ينعكس في نظرتهم للموت والخلود، إنما هو انعكاس لموقف سيد عويس من أن الشخصية القومية انعكاس لاستمرارية بعض العناصر الثقافية من المجتمع القديم على مر الزمان، أو كما عبر عنها في مؤلفه الخلود في التراث الثقافي المصري ان المجتمع المصري مجتمع قديم ومستمر، وهو مجتمع ذو تراث ثقافي ثري وخصيب. فمصر لم يكن لها نيل واحد يفيض على أرضها بغزير مائه، فما النيل إلا نهر من عدة أنهار، فهناك نهر الديانات وهو أطول أنهار الدنيا، وثمة نهر ثالث احتوى الثقافات المختلفة. وسائر تلك الأنهار نهر آخر هو مجرى الفنون، فتاريخ مصر هو تاريخ الدنيا، تاريخ الحضارة القديمة^(٤٧)، أو كما عبر عنها محمود عبد القادر في أن تابو الجنس في الريف المصري يعمل على كبت التعبير الجنسي الحر التلقائي للطفل، وكذلك تابو العدوان يؤدي إلى تدعيم السلوك الهادئ المسالم الطيب للشخصية المصرية^(٤٨). ولا يخفى مدى تأثر ذلك التفسير بوجهة نظر فرويد أو نظريته في العدوان وعلاقته بالرغبات الجنسية الليبيدية.

٦ - إن العديد من هذه الدراسات تنظر إلى الشخصية العربية باعتبارها تتسم بجمود معين وليس بثبات نسبي، ومثال ذلك نتائج حامد عمار عن الشخصية القومية للريفي المصري الذي يتسم بالخوف والشك والكتان^(٤٩)، أو عن نظريته للشخصية المصرية الفهلوية التي تتسم بالقدرة على التكيف السريع، ويحاول أن يرجع تلك السمة إلى الماضي القديم ويدلل بأن مصر كان في تاريخها الديني شأن مع اليهودية ثم المسيحية ثم الاسلام، وتزواج المصري مع غيره من الأجناس الفاتحة دون أن يجد في ذلك حرجاً. ويرى أن هذه القدرة على

(٤٧) عويس، الخلود في التراث الثقافي المصري، ص ١١ - ١٢.

(٤٨) محمود عبد القادر، الأساليب الشائعة للتنشئة الاجتماعية في الريف المصري، ص ٤٠ - ٤١.

(٤٩) Ammar, *Growing up in an Egyptian Village, Silwa, Province of Aswan.*

التكيف السريع تتميز بجانبين أحدهما المرونة والفطنة والقابلية للتمثل بالجديد، والآخر هو المسيرة السطحية والمجاملة العابرة التي يقصد منها تغطية الموقف وتورية المشاعر الحقيقية^(٥٠).

ومن الواضح أن الآراء السابقة سواء عن شخصية الفلاح المصري أو الشخصية الفهلوية تميل إلى النظر للشخصية في ضوء القوالب الجامدة، وتميل إلى الاطلاق التاريخي دون إدخال عنصر النسبية التاريخية أو بالأحرى عنصر الظروف الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية في التحليل.

٧ - لقد وقعت بعض هذه الدراسات في خطأ استخدام تعميمات خاصة بالمرضى النفسيين وخاصة في الأبحاث التي استخدمت أسلوب التحليل النفسي، وحاولت أن تعممها على شعب بأسره مثل بحث ملاك جرجس^(٥١)، ولا أدري كيف يمكن أن نطلق على شعب أنه مريض بالشيزوفرينيا أو بمركب نقص؟

٨ - هناك بعض الدراسات التي انطلقت بموقف تحيز واضح ضد الشخصية العربية مثل دراسة سنه حمادي التي ركزت على أن العرب في علاقاتهم يظهرهم درجة عالية في العداة وانهم عاطفيون^(٥٢). ومن السمات التي ترى أنها مرتبطة بالشخصية العربية اهتمامها بالمشاعر والانفعالات أكثر من الحقائق. وتفسر ذلك بأن اللغة العربية بما تحتويه من أساليب مبالغة وتأکید تساعد على ذلك. ومن الجدير بالذكر أن القول بأن اللغة العربية تميل إلى المبالغة رأي لا يستند إلى أساس علمي، وفيه تحيز واضح، فلا توجد لغة لها سمات مطلقة لصيقة بها، ولكن السمات ترتبط بكيفية استخدامها بواسطة مجموعة بشرية معينة في إطار تاريخي محدد، وبكيفية محددة. ومن ثم يمكن اللغة أن تستخدم استخداماً بلاغياً شاعرياً، كما انه يمكن تطويعها لأدق قضايا العلم والتحليل الدقيق. ومن ثم لا تغدو المشكلة في اللغة في حد ذاتها بقدر ما تكون في الأغراض التي تستخدم لها ودرجة النضج العلمي والاجتماعي لمن يستخدمها. وبالمنطق نفسه، يمكن الرد على أغلب الآراء التي تلصق بالشخصية العربية بعض السمات بشكل متحيز وعمام ومجرد ومطلق.

وأخيراً فإن هذه الملاحظات على البحوث التجريبية في دراسة الشخصية العربية لا يعني عدم قابلية موضوع كالشخصية القومية العربية للبحث العلمي بأدوات بحث تجريبية، وإنما يمكن أن يتم ذلك من خلال مسح حضارية مقارنة تجمع بين أساليب البحث السابقة وبين أدوات بحث مختلفة من ملاحظة واستبيان ومقابلة وتحليل تاريخي وتحليل مضمون، وغير ذلك من أدوات البحث. فبذلك وحده يمكن أن نقدم صورة أقرب إلى الواقع وإلى الحقيقة عن الشخصية القومية العربية ولا نقع في أخطاء تؤدي دون أن ندرى إلى تشويه الشخصية القومية العربية.

(٥٠) عمار، في بناء البشر، ص ٨١ - ٨٣.

(٥١) جرجس، سيكولوجية الشخصية المصرية ومعوقات التنمية، ص ٧٩.

(٥٢) Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*, pp. 35-40.

(٥٢)

تسييس الإسلام العربي (*)

محمد جابر الأنصاري

الإسلام - في حقيقته العقيدية التاريخية - نظام كُلي شمولي لا يفصل الدين عن الدولة، وليست ثمة ناحية في حياة المسلم لا ينظمها بالتشريع أو التوجيه. إلا أن هذه «الحقيقة» تعرضت لتحديات عملية قبل العصر الحديث بأزمان عندما تجزأت دولة الخلافة الإسلامية وقامت سلطنات وممالك تستند إلى سلطة القوة وضرورتها أكثر من استنادها إلى سلطة الشريعة وإخلاقياتها. ولكن برغم ذلك، بقيت الوحدة المعنوية لـ «دار الإسلام» قائمة ضميراً وحضارياً، وسياسياً إلى حد ما، وبقي الخليفة العباسي يرمز إلى وحدة الإسلام السني، حتى أن سلاطين المماليك شعروا بالحاجة الأدبية إلى نقل مركزه إلى مصر ليضفي «الشرعية» على حكمهم، ثم استمرت هذه الوحدة بخضوع الشرق العربي، وأجزاء إسلامية أخرى، للدولة العثمانية.

وفي العصر الحديث، عندما اشتد الضغط الغربي على الإسلام، جرت محاولات لحياء الخلافة واعطائها امتداداً إسلامياً شاملاً يتخطى حدود السلطنة العثمانية، وتم إعلان السلطان العثماني خليفة للمسلمين^(١).

ولقد نشأت أزمة ضميرية دينية وشرعية سياسية عندما الغيت الخلافة^(٢) (سنة ١٩٢٢) وتم تقسيم الشرق العربي إلى دويلات «وطنية» حسب المفهوم العصري. إذ قام تعارض

(*) مستل من: محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ - ١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة؛ ٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١١١ - ١٣٣.
(١) انظر: «The Ottoman Empire.» and «The Islamic State.» in: Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, Royal Institute on International Affairs, 1962), pp. 1-33.

(٢) أصبحت مصر مركز الجدل حول الخلافة، وظهرت أربعة كتب تعالج الأزمة: كتاب رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى وكتاب شيخ الإسلام مصطفى صبري، التكبير على منكري النعمة وقد دافعا عن =

وتناقض بين الانتماء التاريخي والعقدي - «الشرعي» القديم - لدار الإسلام وبين الولاء المفترض للوطن المحلي المحدود، بين الارتباط بالجماعة أو «الأمة» المعنوية الكبيرة وبين التبعية لأرض محددة. ولم تسمح المخططات الغربية بظهور كيان عربي بديل يعطي للعرب حسَّ الانتماء وشعور الوحدة وتحقيق الذات تعويضاً عن فقدان الهوية الجماعية القديمة. (لذلك ارتد العربي عملياً لولائه العائلي العشائري، أو المذهبي الطائفي، أو الاقليمي المحلي، ولم يتحقق الولاء الوطني).

وظلت الثورات العربية المضادة للغرب تتخذ طابعاً اسلامياً جهادياً إلى ما قبل الحرب الأولى، كثورة عبدالقادر في الجزائر (١٨٣٢ - ١٨٤٧)، والثورة المهديّة في السودان (١٨٨١ - ١٨٩٨) والثورة السنوسية في ليبيا (١٩١٢ - ١٩١٧) وحركة الحزب الوطني في مصر (١٩٠٥ - ١٩٠٨)^(٣)، إلا أنها مع سنوات الحرب العظمى وبفعل حركة التقسيم الغربية ومؤثرات التطور الحديث، وتسرب الضعف ثم الانهيار للكيان الإسلامي الجامع، بدأت تتخذ طابعاً عربياً ووطنياً ومحلياً، ولربما بقي الإسلام عنصراً من عناصرها ولكنه لم يعد طابعها المميّز والمهيمن. ينطبق ذلك على الثورة العربية في الحجاز ١٩١٦، والثورة المصرية ١٩١٩، وثورة العشائر العراقية ١٩٢٥، والثورة الوطنية السورية ١٩٢٥. ويلاحظ المؤرخ برنارد لويس انه منذ عام ١٩٢٥ تقريباً: «كان الشكل الغالب للتعبير عن الولاءات السياسية والآراء والمطامح والمصالح غربي الطابع، وقام كثير من الأحزاب السياسية العلمانية التي نشرت برامجها وكسبت على أساسها المؤيدين»^(٤). ولكنه يضيف: «ويمكننا ملاحظة بدء زيادة الاهتمام بالاسلام في الفترة ما بين ١٩٣٠ - ١٩٤٠. وبانتهاء الحرب العالمية الثانية ونتيجة تراخي الضغط الغربي سنة ١٩٤٥ برزت فجأة وبصورة قوية واسعة مجموعة من الحركات الإسلامية، التي عبرت عن راديكالية متطرفة من النوع الذي تتابع على العالم الإسلامي منذ عهد «القرامطة» و«الحشاشين» إلى عهد شامل داغستان ومهدي السودان»^(٥).

ومن وجهة نظر مؤرخ اسلامي سلفي بدت صورة التراجع أولاً بهذا الشكل: «تمخضت الحرب العالمية الأولى وما ترتب عليها وتلاها من تقلبات عن أخطر ظاهرة في حياة الإسلام والمسلمين، فللمرة الأولى في حياتهم سقطت الخلافة بعد أن اتصلت حلقاتها خلال ثلاثة عشر قرناً ونصف قرن، تنقل مركز الخلافة الإسلامية فيما بين عواصم البلاد الإسلامية المختلفة، ولكنه ظل في كل الأحوال رمزاً للرابطة التي تجمع بين المسلمين في شتى بقاع الأرض.

وظلت الدولة القائمة بأمر الخلافة مكلفة في نظر المسلمين برعاية شؤونهم واسعاف منكوبهم والأخذ بيد ضعيفهم واقامة شريعة دينهم وشعائره، وكانت دولة الخلافة تقوم بواجبها كاملاً أو تفرط فيه وتتساهل في بعضه حسب الظروف والأحوال. ثم أن الحرب الأولى قد كشفت عن وقوع البقية الباقية من بلاد المسلمين تحت

= المفهوم السلفي للخلافة. أما كتاب الخلافة وسلطة الأمة الذي أصدره الكماليون وتُرجم للعربية، والكتاب الخطير الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، فقد طرحا المفهوم الغربي لفصل السلطتين. وتلا ذلك ردود من الأزهر، ومحاولات خفيفة لعقد مؤتمر اسلامي، ومطامح من الملك فؤاد نحو منصب الخليفة. انظر: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ٢ (بيروت: دار الارشاد، ١٩٧٠)، ص ٤٦ - ٨٢.

(٣) برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص ١٠٨ - ١٠٩ و ١٤٧ - ١٧٩. (الترجمة العربية).

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧١.

سيطرة الدول الغربية ولم يعد بين الدول الإسلامية دولة واحدة تملك أمر نفسها، أو تستطيع الاستقلال بشؤونها. أما تركيا - مقر الخلافة الزائلة - التي سمحت الظروف بأن تحتفظ بشيء من القوة والاستقلال فإنها لم تكف بالتخلي عن الخلافة، بل انسحخت من اسلامها - أو كذلك أرادت لها حكومتها - بل لقد أمنت في استنبار الدين حتى حاربت بكل قسوة أية محاولة ترمي إلى احياء المبادئ الإسلامية^(٦). . . أما حركة الاحياء الإسلامي والاستجابة للتحدي فتبدو على النحو التالي من الوجهة السلفية: « . . ثم لم يلبث العالم الإسلامي - والعربي منه خاصة - أن اجتاحت موجة من الذعر، ومن الاحساس بالخطر دعت إلى التناكسك وإلى الاستجابة لنداء الداعين إلى الجامعة الإسلامية، وذلك على اثر اشتداد حملات التبشير في ربوعه، وعلى أثر ما توالى من أنباء محاولات فرنسا السافرة للقضاء على الإسلام وعلى اللغة العربية في شمال افريقيا، وجراثيمها وجرائمها ايطاليا الوحشية (في ليبيا) في التنكيل بزعماء المسلمين المطالبين بحرية بلادهم، وأعان على بعث الحمية الدينية تنبه المسلمين إلى خطر اليهود واشتباكهم معهم في معارك دامية منذ ١٩٢٩^(٧)».

ويلاحظ جون س. بادو (رئيس الجامعة الأميركية في القاهرة سابقاً) الذي عاش عدة سنين في مصر والعراق: « . . في معظم أقطار الشرق الأوسط قبل الحرب العالمية الثانية . . كان الاتجاه نحو العلمانية ونحو الاصلاحات الاجتماعية . . وكان الدين كثيراً ما يقرب بالمحافظين والمتحجرين الذين يأبون التقدم والسير مع الركب، فإذا لم يُستطع تحقيق التقدم الاجتماعي بمعاونة الدين فمن الواجب تحقيقه بدون . . . واليوم (بُعِيد الحرب) اذا مررتم خلال الشرق الأوسط، ونظرتم نظرة تمحيص وتدقيق، فستجدون . . أن الدين أخذ ينبعث وتبوأ مركزاً فعالاً في الحياة، في حين كان كثير من الناس قبل الحرب العالمية الثانية يعتقدون بأن انبعاث الدين بهذا الشكل أمر مستحيل . . . إن الدين لسبب من الأسباب قد عاد إلى مسرح الحوادث في الشرق الأوسط منذ سنة ١٩٣٩^(٨)، وان الاتجاه العلماني قد خفت غلواؤه، ولم يجدت للإسلام تفكك حسيماً كان منتظراً . . . وعلينا اليوم أن نأخذ الدين بعين الاعتبار ونعيه من الاهتمام أكثر مما كنا نفعل قبل الحرب. ولو اقتصر ذلك على اعتباره عاملاً اجتماعياً»، ويخلص إلى القول أن الأحياء الذي يقصده ليس عقيدياً فكرياً - إذ لم يحدث انبعاث حقيقي بنظره في هذا الجانب - وإنما هو على وجه التحديد: «احياء للدين كعامل اجتماعي وكحزب سياسي وكجزء من كيان المجتمع. وحيثما تجدون الدين يعمل بنشاط . . فستجدونه قوة من هذه القوى الاجتماعية»^(٩).

ويسجل عباس محمود العقاد جانباً آخر من هذه الظاهرة، وبعكس ج. س. بادو، فإنه يرى لها جانباً فكرياً خصباً. كتب يقول في أيار/ اغسطس ١٩٣٥: «نحو عشرين كتاباً صدرت عن الإسلام في أقل من عام، من أشهرها الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد علي، وضحي الإسلام لأحمد أمين، وحية محمد لهيكل، والإسلام والتجديد (لشارلز آدمز *Islam and Modernism in Egypt*) ترجمة عباس محمود العقاد، وعلى هامش السيرة لظه حسين، والشرق الإسلامي لحسين مؤنس، ومن أخلاق العلماء لمحمد سليمان، وحاضر العالم الإسلامي لمتري عجاج نويض (مؤلفه لوثرروب ستودارد وقدم له شكيب أرسلان)، وكتب أخرى عن حياة النبي لفريد وجدي ورشيد رضا وغيرهم من أفاضل العلماء.

(٦) حسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١.

(٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٧.

(٨) بدأت بوادر عودة الدين إلى مسرح الحوادث قبل ١٩٣٩ بعقد من السنين. فقد ظهر «الأخوان المسلمون» - مثلاً - عام ١٩٢٨، أما إذا كان الكاتب يقصد الوقت الذي أصبح فيه الإسلام قوة سياسية مهيمنة من جديد فتاريخه أقرب إلى الصحة.

(٩) ج. س. بادو، «التطور في الدين»، في: دراسات اسلامية، مجموعة من المستشرقين الامريكين،

الترجمة بإشراف نقولا زيادة، ص ٢٤٦ - ٢٤٩.

وهذا عدا (مجالات اسلامية) كثيرة، وكل اولئك ظاهرة اجتماعية أحق بالبحث، ويزيدها استحقاقاً أن معظم المؤلفين هنا من غير الدينيين المتفرغين للمسائل الدينية الذين لا يستغرب منهم طرق هذه الموضوعات. إن السبب العالمي الأكبر (لهذه الظاهرة) هو فشل الفلسفة المادية في اقناع العقول وإرضاء النفوس. . بعد اجتياحها العالم زهاء قرن كامل واعتزاز الناس بها في غير طائل، وانتظارهم منها التعليقات والتفسيرات التي تعبوا في البحث عنها. . أما السبب الشرقي فهو اليقظة العربية واللياذ بالعقيدة التي تعيد ذكرى المجد القديم، وتحمي أصحابها من غارات أعدائها في العصر الحديث، ففي الحجاز واليمن والعراق وسورية وفلسطين ومصر وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش والسودان والصحاري الافريقية والهند والجزر الآسيوية (أي «دار الإسلام» كلها) حديث دائم عن الإسلام والعرب، ورغبة دائمة في القراءة عن تاريخ المسلمين وزعماء المسلمين، وما يرجى بعد اليوم للإسلام والمسلمين. ومن كان قد اطلع على طرف من العلوم العصرية من أبناء هذه الأقطار المترامية فهو يشاق أن يرى الإسلام على هدي هذه العلوم، وأن يحكم الصلة بين زمانه وآرائه وبين ما سلف من الأزمنة والآراء^(١٠). والتبشير يلي هذه الأسباب في العمق والقوة، فإن حركة المشركين قد اشتدت أثناء الأزمة المالية والضعف السياسي فحولت إليها كثيراً من سخط الناس على الحالة الاقتصادية والحالة السياسية فوق ما أثارته من غيرة الناقد على الاستعمار. ويحيط بهذه الأسباب جميعاً سبب شامل، ذلك هو الفرع من الشيوعية والاعتصام منها بالعقائد الروحية التي لا تسيع المذاهب المادية^(١١).

والواقع ان الإسلام لم يكن بحاجة إلى حركة تسييس متقصدة أو وافدة، لأن السياسة لم تنفصل عنه أساساً. بل إن ما حدث كان العودة إلى الفهم الأصلي للإسلام أو العودة إلى اطلاق قواه الاجتماعية السياسية الكامنة، (وهي ظاهرة يمكن أن تتكرر لدى كل حالة تأزم تمر بالمجتمع الإسلامي). ففي عهد السيطرة الغربية المباشرة (في مصر منذ الاحتلال ١٨٨٢ وفي المشرق منذ الاقتسام ١٩١٨) ثم في عهد الحكومات غربية الولاء، لم تجد قوة الإسلام السياسية الاجتماعية متنفساً تعبر من خلاله عن ذاتها وظلت مكبوتة حبيسة، وانحصر الإسلام على الصعيد الشعبي في جوانبه الدينية ونشاطه الصوفي، بينما كانت الأقلية المتعلمة والنافذة تتأثر بالغرب فكراً وسلوكاً، وبينما كان التأثير الاجتماعي والتربوي الغربي يضغط على الحياة الإسلامية حتى في الجوانب البعيدة عن السياسة والفكر. غير أن هذا التراجع للإسلام والتقدم من جانب المؤثرات الغربية العلمانية في الوقت ذاته حدثا في ظل السيطرة الأجنبية المباشرة ويتأيد ضمني منها^(١٢)؛ وارتبطت الظاهرتان (الاستعمار والتغريب) عملياً وفي أذهان الناس، ولم يثبت أن «العلمنة» الجارية عملية اختيار جماعي حر، وما إن تراخت القبضة الغربية - كما لاحظ المؤرخ برنارد لويس - حتى انقلبت الصورة تماماً، فإذا الإسلام باعتباره

(١٠) هنا بدء التقاء الثقافة السلفية بالثقافة العصرية في التكون التوفيقى المستجد.

(١١) انظر النص في: أنور الجندي، معالم الأدب العربي المعاصر (القاهرة: دار النشر للجامعيين، ١٩٦٤)، ص ٢٤٢ - ٢٤٣. وكانت المقالة قد نشرت في الأصل في مجلة: روز اليوسف (القاهرة) (آب/ أغسطس ١٩٣٥).

(١٢) لاحظ كثير من الباحثين أن أثر «الليبرالية العلمانية» والاصلاحية الغربية عموماً انحسر فجأة بانحسار السيطرة الغربية السياسية، الأمر الذي يدل على أنها لم تتجذر ورحلت برحيل أصحابها. انظر: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, pp. vii, 341 and 345. ولقد أثبت اللورد كرومر، أبرز حاكم غربي «تحديثي» في الشرق العربي، أن الغرب كان يريد للنهضة أن تتم بعيداً عن الإسلام وورغماً عنه وعلى انقاضه، ولم يعترف له بأية ايجابية. انظر:

Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (London: [n. pb.], 1908).

قوة عقيدية اجتماعية سياسية جامعة، يتقدم، وإذا الليبرالية العلمانية تنحسر، وحتى الليبرالية المخففة المطعمة بعناصر تراثية أخذت تزيد من تقبلها الأفكار الإسلامية، وتبين أن التربة الاجتماعية العربية المسلمة - كما لاحظ الدكتور هيكل - غير مستعدة لتقبل البذر التغريبي بصورته تلك وبالأسلوب الذي أقحم به، وأصبح واضحاً أن رغبة العرب في دفع السيطرة الأوروبية عنهم تفوق بكثير رغبتهم في استيعاب الحضارة الأوروبية (على الرغم من ضرورة الاستيعاب الحضاري لدفع السيطرة)، أو أن هذا المجتمع - على أقل تقدير - يريد أن يسترجع كيانه الذاتي وهويته الأصلية - اللذين أجبر على التخلي عنها - ثم يقرر لنفسه أي موقف يتخذ من الحضارة. ذلك أن التحضير لا يمكن أن يكون بالاكراه وبتفتيت الشخصية الجماعية الأصلية لمن يراد تحضيرهم، خاصة وأن ذلك كان يتم تحقيقاً لمصالح قوى الحضارة المسيطرة، لا هدف تحضيري مجرد خالص.

وإذا كان للتأثير الغربي من إيجابية، فإنه نشر التعليم، وساعد بأفكاره ونظمه على تسييس الجماهير من خلال الأحزاب والانتخابات والصحافة والسباح بمبدأ المعارضة في الحدود المرسومة، ولكن عندما دخلت الجماهير في العملية السياسية الحديثة وبدأت تمارس تأثيرها الحزبي والانتخابي، ونشاطها السياسي في الشارع، تبين أنها لم تدخل هذه العملية بأفكار ديمقراطية غربية، وبسلوك «ليبرالي» متفتح - على طريقة ناخبي حزب المحافظين البريطاني أو الراديكاليين الفرنسيين مثلاً - وإنما دخلتها بمشاعرهم الإسلامية الجريحة ومسلكها العفوي الغليظ الساذج وكل تراثها القديم؛ وهذا أمر طبيعي، فهذه هي «الأيديولوجية» الكيانية الوحيدة التي امتلكتها وتمتلكها وتحسن التعبير عنها^(١٣)، التي دُفعت دفعاً إلى مزيد من التمسك بها بسبب المسلك الغربي المضاد وأوضاعها السيئة في ظل الحكومات المفروضة عليها. وهكذا فإن العودة إلى تسييس الإسلام كانت عاملاً هاماً في خلق الجو الثوري الانقلابي في المنطقة؛ والمؤرخ برنارد لويس يلاحظ أن جميع «الثورات» منذ عهود الإسلام الأولى كانت تأخذ طابعاً دينياً صريحاً، وتلجأ إلى المفاهيم الإسلامية ذاتها في تبرير رفضها الأنظمة الحاكمة الممثلة للإسلام الرسمي^(١٤). فما بالك إذا جاءت الثورة ضد حكومات محلية مختلطة، للأوروبيين فيها الكلمة العليا؟

وعليه فإن التغيير لم يعد ممكناً من خلال المعارضة البرلمانية ضمن الاطار القائم - رغم أن الأحزاب الجديدة عملت على تشكيل جهات معارضة ذات أثر في البرلمان ولكن دون

(١٣) قد يكون الحكم التالي الذي يطلقه برنارد لويس مبالغاً فيه ويحمل طابع التقليل من الحركات التحديثية إلا أنه يمثل جانباً مهماً من حقيقة الوضع: «الشيء الواضح الوحيد هو أن من بين جميع الحركات الكبرى التي هزت الشرق الأوسط في آخر قرن ونصف كانت الحركات الإسلامية وحدها أصيلة في تمثيلها مطامح أهل هذه المنطقة. فالليبرالية والقومية والوطنية والقومية والاشتراكية كلها أوروبية الأصل مهما أقلمها اتباعها... وبالرغم من أن كل الحركات الإسلامية قد هزمت... غير أنها لم تقل كلمتها بعد!» انظر: لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص ١٧٩.

Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Hutchinson's University Library, General (١٤) History (London; New York: Hutchinson's University Library, 1950), p. 100.

تقدم يذكر - وهذا من أبرز علائم إخفاق الشكل الديمقراطي الغربي وعدم ملاءمته الظروف السائدة في الشرق العربي (إذ من أهم فضائل الديمقراطية الصحيحة قدرتها على فتح باب التغيير من خلال استمرار الشرعية، خاصة في أوقات التآزم). أما الإسلام فقد أعطى أجوبة ملائمة تجاه القضايا الملحة الثلاث: «إضاعة الغرب احترامه عند العرب، ضرورة خلق مقاومة عملية موحدة، نزول الحكومات إلى صفوف جماهير الشعب؛ وذلك لأن الدين يستطيع أن يقدم أنماطاً للثقافة غير غربية وغير ديمقراطية، لأنه ليس لغة فحسب، وإنما هو مجتمع أيضاً. واذ أخذت مكانة الغرب في الانحطاط كان لا بد من بعث الطريقة الشرقية، أي المثل الدينية. وأخيراً فقد كان الدين هو العامل الجامع بين أبناء الشعب الذين لا يعرفون القراءة والكتابة، ولا يعرفون شيئاً عن السياسة، ولكنهم يعرفون شيئاً عن الدين. وعلى هذا فالدين قد يكون أداة صالحة لربط جمهور الشعب بقضية من القضايا العامة. واني لأعتقد بأن هذه العوامل مجتمعة قد ولدت من الدين قوة سياسية انبثقت في «الاخوان المسلمين» و«شباب محمد» وفي سواها من الجماعات المنتشرة في كل مكان من الشرق الأوسط. وهكذا عاد الدين فظهر مجدداً على مسرح الحياة السياسية»^(١٥).

هذا في ما يتعلق بإعادة تسييس الإسلام، أما العروبة الحديثة في المشرق فإن الدراسات المتعلقة بتطور الفكرة القومية - من استشراقية وعربية - قد أسهبت في تبيان مراحلها وظروفها^(١٦)، ولسنا بصدد الدخول في تفصيل ذلك.

ولكن لا بد من التوقف عند مسألة هامة هي مسألة تحديد ماهية العلاقة بين الإسلام والعروبة - خصوصاً بالنسبة إلى الفترة موضع البحث - لأن هذه العلاقة كانت وما تزال مصدر لبلة فكرية، ليس على صعيد العقل العام فحسب، ولكن حتى بالنسبة إلى الطليعة المفكرة والقادة العرب أنفسهم.

لقد كان واضحاً وحاسماً بالنسبة إلى جيل لطفي السيد^(١٧) وطه حسين، إن القومية المصرية هي محور الشخصية الجماعية والولاء الفردي، وإن قيم الحضارة الأوروبية العلمانية هي «العقيدة» أو «الأيديولوجية» المطلوبة لتلك «الشخصية»؛ وإن الإسلام والعروبة يمثلان رافداً مهماً ضمن الروافد المتعددة للتراث المصري المتنوع الموعغل في القدم، ولكنها لا يمثلان

(١٥) بادو، «التطور في الدين»، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

(١٦) انظر على سبيل المثال لا الحصر: Hourani, *Arab Nationalism*, in: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, pp. 260-323, and

عبد الرحمن البزاز، بحوث في القومية العربية (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢).

(١٧) كتب لطفي السيد عام ١٩١٣: «كان من السلف من يقول بأن أرض الإسلام وطن لكل المسلمين، تلك قاعدة استعمارية... تمتشى... مع العنصر القومي الذي يفتح البلاد باسم الدين... أما الآن والحال كذلك فقد أصبحت هذه القاعدة لا حق لها من البقاء لأنها لا تمتشى مع الحال الراهنة للأمم الإسلامية... فلم يبق إلا أن يجل محل هذه القاعدة المذهب الوحيد المتفق مع أطياع كل أمة شرقية لها وطن محدد. وذلك المذهب هو مذهب الوطنية... انظر: جريدة الجريدة، ١٦/١/١٩١٣، وأحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦)، ص ٧٢ - ٧٣. أما طه حسين فقد رأينا موقفه من هذا الأمر في كتاب: «مستقبل الثقافة في مصر».

شيئاً أكثر من ذلك. كما أن ساطع الحصري في المشرق - على خلافه الشهير مع طه حسين حول أولوية العروبة أو المصرية - كان حاسماً أيضاً بشأن علمانية العروبة، فلقد رأى أن العامل الثقافي اللغوي الشعوري، لا العامل الديني، هو أبرز عوامل تكوين القومية العربية، وأن دولة الوحدة العربية لا بد وأن تكون علمانية تفصل بين الدين والدولة^(١٨). وإذا استثنينا جدل العروبة - الفرعونية الناتج عن رغبة الحصري في كسب مصر للاتجاه العربي، فإنه لا يوجد خلاف فكري بينه وبين طه حسين من حيث قبولها القيم العلمانية والتصوير الغربي لنشوء القومية (أياً كانت حدودها الجغرافية)...

ولكننا لو عقدنا مقارنة أخرى بين ساطع الحصري وميشيل عفلق - وكلاهما من دعاة الفكرة العربية البارزين - لوجدنا دائرة الخلاف تتسع من حيث تحليلها جوهر القومية العربية، ولرأينا طه حسين ومعارضه العروبي العلماني ساطع الحصري يقفان معاً في ناحية، بينما يقف ميشيل عفلق من ناحية أخرى؛ ولتبيّننا أن مسألة الفصل بين القومية - مصرية كانت أم عربية - وبين الإسلام ليست بالسهولة الواضحة المستقرّة التي أوحى بها «التفاؤل» الليبرالي العلماني الأول. فساطع الحصري - المنتمي إلى الجيل الليبرالي المخضرم - عربي مسلم عاش مطلع شبابه في تركيا^(١٩)، وأحس بالفارق القومي بين العرب والأتراك بصورة محسوسة؛ وبسبب غلبة الأفكار العلمانية وسيادة تأثير حركة تركيا الفتاة في تلك الفترة رسخ في تكوينه النظري المثالي - عن بعد - أن أمته العربية الجديدة الصاعدة يمكن أن تعيد وحدتها على أساس علماني كسائر قوميات أوروبا التي انسلخت عن الأباطورية الرومانية المقدسة، أو كتركيا الجديدة المنسلخة عن دولتها العثمانية القديمة على أقرب تقدير. لكن الحصري طرح أفكاراً، ولم يشكل حزباً عربياً وحدوياً يواجه وقائع الحياة اليومية ومشاعرها في بلد عربي. أما ميشيل عفلق المسيحي الذي ناضل والده مع المجاهدين العرب المسلمين في دمشق الشام ضد الاستعمار الفرنسي، والذي التزم بالعمل الحزبي بين الجماهير المسلمة، والذي جاء - وهذا مهم - في عهد شحّب فيه تألق الغرب العلماني؛ فقد اكتشف منذ أن خرج من تحت تأثير الفكر الماركسي عام ١٩٣٦ وما بعده^(٢٠)، أن هناك علاقةً خاصة وفريدة واستثنائية بين الإسلام والعروبة، وأنه لم ترتبط قومية بدين كما ارتبطت القومية العربية بالاسلام^(٢١)، الذي

(١٨) ساطع الحصري [أبو خلدون]، أبحاث مختارة في القومية العربية، التي كتبها ونشرها المؤلف في تواريخ مختلفة، ١٩٢٣ - ١٩٦٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٥٤ و ٣٦٠.
(١٩) انظر ترجمة ساطع الحصري وأعماله في: سامي الكبياني، الأدب العربي المعاصر في سوريا، ١٨٥٠ - ١٩٥٠ (القاهرة: جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية؛ دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ٢١٥ - ٢١٦.
أما موضع فكره من نحو الفكرة القومية العربية، فانظره في:

Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939*, pp. 311 - 316.

(٢٠) باتريك سيل، الصراع على سورية: دراسة للسياسة العربية بعد الحرب، ١٩٤٥ - ١٩٥٨، ترجمة سمير عبده وعمود فلاح (بيروت: دار الأنوار، ١٩٦٨)، ص ٢٠٠. ويسجل المؤلف أن عفلق قال له شخصياً: «لقد كنا في ذلك الوقت (١٩٣٦) ماركسيين مع بعض التحفظات».

(٢١) ميشيل عفلق، «ذكرى الرسول العربي»، في: ميشيل عفلق، في سبيل البحث، ط ٢٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٢٢ - ١٣٤.

مثل عبقرية الأمة وانسجم مع طبيعتها. إن ما كتبه ميشيل عفلق عام ١٩٤٣ بمناسبة الاحتفال بـ «ذكرى الرسول العربي» واضح الدلالة على هذا الموقف^(٢٢)، غير أن البعث عبر مسيرة التجربة الطويلة - خارج الحكم وفي الحكم - قد مر بمراحل فكرية ومناخات نفسية بعضها قريب من الماركسية أو «الاشتراكية العلمية» وبعضها قريب من العلمانية؛ وبعضها الآخر أقرب إلى منطلقه الأصلي في الدمج بين العروبة والإسلام^(٢٣). فأى حالة وأي مرحلة كانت الأقرب والأصدق تعبيراً عن المنطق الفكري الأساسي؟

ربما أسعفتنا في الاجابة عن هذا السؤال الدقيق وقفة فكرية استرجاعية وقفها ميشيل عفلق في نهاية المطاف، عام ١٩٧٦، من منطلق الموقف الأول مطلع الأربعينيات، فإذا هو يجد نفسه أكثر تصميمياً على رفض الفكرة العلمانية القاطعة، وأكثر اقترباً من روح الإسلام العربي أو العروبة المسلمة، وأكثر ابتعاداً عن المفهوم الأوروبي للقومية والتفسير الماركسي للدين، وأكثر الحاحاً على دعوة المسيحيين العرب إلى الاقتراب الحميم من الإسلام في سبيل تأكيد صدق عروبتهم ذاتها؛ قال من منطلق الموقف الفكري الأول بعد أن اندمجت به تجربة ثلث قرن من الصيرورة العربية، سلباً وإيجاباً، تقدماً وتراجيحاً: «قراءة التراث تعطي للثورات في العالم، ولثورات هذا العصر، بما فيها الثورة العربية، نسبية معينة، لأنها جميعاً ثورات بشرية بحدود طاقة الانسان مهما بلغت هذه الطاقة. وتجربة الأمة العربية من خلال الإسلام فيها شيء مطلق، في حين أن كل شيء آخر نسبي، قد يعيش عشر سنوات، أو مائة سنة ولكن ليس فيه صفة الخلود»^(٢٤). إذن «الرسالة العربية الخالدة» - من هذا المنظور - ما هي إلا ذلك المطلق الإسلامي الذي يرفع العروبة فوق ما هو نسبي من قوميات وفلسفات أخرى، ويمنحها - وحدها - صفة التفرد وامتداد اللانهايي. وتمسكاً بهذا المطلق الإسلامي المثالي المميز للعروبة تم رفض المفاهيم النسبية التجريبية المستخرجة من تجارب القوميات الغربية، وعلى الأخص مفهوم العلمانية - المتجذّر في التراث الأوروبي من ثنائية الكنيسة والدولة - الذي من شأنه أن يفقد العروبة خصوصيتها المطلقة اذا فصلت عن الإسلام: «في بداية تجربتنا كانت هناك دعوات واتجاهات قومية تقول بالعلمانية وتعتبر بأن القومي العربي هو الذي يتجرد من معتقداته الدينية، ويلتقي مع أخيه العربي على صعيد القومية العربية الحقوقية والرابطة الوطنية. وكان لهذا المذهب رواج كبير بين الشبيبة المثقفة، ولكننا لم نستسغه ولم نتخذه به واعتبرناه في أحسن الحالات تفسيراً سطحيًا وجامداً غير معبر عن الروابط العميقة التي تربط العربي بقوميته، وكان من الجائز الاشتباه بهذه الدعوة (العلمانية) لأن المستعمر الأجنبي الغربي الذي كان يحتل اقطارنا، لم يكن يخفي ارتياحه لهذه العلمانية بل كان يشجعها»^(٢٥)، لأن ذلك كان يؤدي إلى افقار قوميتنا من دمه ومن نسغ الحياة

(٢٢) «إن حركة الإسلام... ليست بالنسبة للعرب حادثاً تاريخياً فحسب، تفسر بالزمان والمكان، وبالسبب والتأثير، بل إنها لعقمتها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطاً مباشراً بحياة العرب المطلقة أي أنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وممكناتها الغنية واتجاهها الأصلي... فالإسلام هو الهزة الحيوية التي تحرك كامن القوى في الأمة العربية فتجيش بالحياة الحارة... مرجعة اتصالها مرة جديدة بمعاني الكون العميقة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢٣) سيل، المصدر نفسه، ص ١٩٨ - ٢١١، وخاصة الهامش التفصيلي رقم (١١)، ص ٢٠٥.

(٢٤) ميشيل عفلق، «الإسلام عقيدة وجهاد في سبيل البعث»، العلم والتعليم (تونس)، السنة ٢،

العدد ٩ (١٩٧٦)، ص ٥.

(٢٥) هكذا نرى أن الربط بين العلمانية والاستعمار لا يقتصر على أصحاب النظرة السلفية، فهذا هو ذا =

فيها، ومن أصالتها وروحها، لذلك كان من أول ما تصدبنا له هو هذه القومية المجردة. أذكركم ببعض الكلمات التي كانت تشير إلى ذلك، فهناك إشارة في كراس ذكرى الرسول إلى القومية التي تأتينا من الغرب على النمط الأوروبي وتشير إلى الفارق بين قوميتنا وبين القوميات الغربية، وإلى أن الإسلام هو تاريخنا وهو بطولتنا وهو لغتنا، وفلسفتنا ونظرتنا إلى الكون، وأشياء كثيرة يصعب حصرها وتعدادها. فما الذي يضطرننا، لكي نكون قوميين سلمي الانتهاء، أن نطرح كل هذا من حياتنا ونضعه على الهامش؟ فإذا نحن ذهبنا بكل بساطة وصرحة إلى الواقع الحي. وما هو واقعنا الحي؟ هو العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام. أما العلمانية بمعنى أن الدستور والقوانين لا تميز مذهباً على آخر في القبول للموظائف أو في كذا وكذا، هذه أمور بسيطة ونسلم بها، ونحن نمشي مع هذا العصر ولا نجادل في ذلك إذا كانت المسألة مسألة نصوص دستورية وقانونية»^(٣٦).

ولعل في هذا القول تمييزاً ضمناً بين نوعين من العلمانية عرفتها أوروبا وفرنسا خاصة. نوع فكري اعتقادي يفرض فكرته اللادينية على المجتمع (Laïcisme) ويتخذ موقفاً عدائياً من الدين ويعتبر العلمانية دعوة اجتماعية - فلسفية ذات مضمون قابل للحلول محل المضمون الديني حتى على الصعيد العقيدي الخالص^(٣٧). هذا النوع الذي يرفض التعايش مع الدين مبدئياً وينكر عليه انفرادة بمجاله الروحي أو يحصره في نطاق فردي ضيق لا مجال - في نظر عقل - للتسامح معه على صعيد العروبة لأنه يمثل نقضاً لمطلقها الإسلامي وللكتير من مكوناتها التاريخية والمعنوية. أما النوع الثاني فهو العلمانية بمعناها المحايد أو القانوني الشكلي (Laïcité) وهو الذي يفصل بين الدين والحكومة - لا بين الدين والمجتمع ولا بين الدين وال فرد - تاركاً للدين حريته الكاملة في مجالاته الروحية والتعبدية والأخلاقية - الاجتماعية، متجهاً فقط لتنظيم الجانب الرسمي بقوانين وأنظمة تعامل المواطنين سواسية في المجالات الحقوقية بغض النظر عن دياناتهم^(٣٨). ويبدو أن عقل يتحدث عن قبول شيء من هذه العلمانية^(٣٩). ولكن - وضعا للنقاط على الحروف وحتى نواجه المسألة من جذورها - هل يقبل الإسلام بهذا النوع «الدستوري الحقوقي» من العلمانية؟

إن الإسلام كما تجسد في القرآن والسنة، وكما عرفه التاريخ وطبقه المسلمون في حياتهم الدينية والدينية - دون أدنى تمييز بين الجانبين - لا تُعتبر «العلمانية» مسألة مطروحة بالنسبة إليه أصلاً. بل إن «مصطلح» العلمانية الذي لم يوجد في التراث الفكري العربي القديم

= مفكر مسيحي متفهم للعلاقة العضوية بين الإسلام والعروبة - من الداخل - يتنبه لذلك الارتباط بين العلمانية والاستعمار ويرى فيها خطراً، لا على الدين وحده، وإنما على حيوية القومية ذاتها. غير أنه يعني بالعلمانية النظرة الفكرية الاعتقادية المناقضة لجوهر الدين لا علمانية القوانين.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩.

J. Boulos, «La Laïcité et le Proche-Orient.» dans: *Reflexions sur la laïcité* (Kaslik, ٢٧) Liban: [s.n.], 1969), pp. 66-70.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٩) كتب عقل عام ١٩٥١: «إن هذه الدولة (التي يعمل لها البعث) هي تقيض الإلحاد والفساد وكل ما هو سلبى هدام. وعلانية الدولة هذا المعنى ليست إلا انقذاً للروح من شوائب الضغط والقسر... وما دام الدين منعاً فياضاً للروح، فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة... وملاساتها تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع وبأن تبعث فيه روحه العميقة التي هي شرط من شروط بعث الأمة». انظر: عقل، في سبيل البعث.

مصطلح قلق غير واضح حتى في مدلوله اللغوي، فهل يعني كل ما هو دنيوي (Secular) من زاوية الثنائية الأوروبية بين الدول والمؤسسة الدينية؟ أم هل يعني - طالما أن اشتقاقه من الجذر ع-ل-م تأسيس الدولة على النظرة «العلمانية» المستقلة عن الدين، وبالتالي فهل العلمانية تعني العقيدة السياسية - الاجتماعية المبنية على العلم أو المستمدة منه؟ والنظرة السلفية المعاصرة في الإسلام بحكم غريزتها الدينية كانت سريعة وحاسمة في الحكم على «العلمانية» من منطلق إسلامي قاطع. إن مصطلح (Secular) لا يعني في قاموس السلفية غير معنى واحد هو بيت القصيد: «لا دينية هي ترجمة لـ (Secular). وقد جرى الناس على ترجمتها بـ (علماني) أو (مدني). وهي تسميات مبهمة للادينية، تحاول أن تستر بشاعتها بأساء سائغة مقبولة. فمن الواضح أن كل ما ليس دينياً فهو لا ديني»^(٣٠).

ولعل أدق وأوجز تعبير غربي عن هذه الحقيقة في الإسلام قول أحد الباحثين الغربيين: «الإسلام ليس دولة دينية، ولا هو دين للدولة. إنما الإسلام دين، وهو في الوقت نفسه دولة»^(٣١).

والعبرة ليست في إعلان مبدأ القبول بهذا النوع أو ذلك من العلمانية، وإنما في وضع نهج واضح محدد للتطبيق. هل ستلزم النصوص الدستورية والقانونية العلمانية التي يشير إليها عقلك بالتشريع القرآني المفصل والشامل لكل ناحية في الحياة أم ستأتي بديلاً عنه؟ (وهل تبقى «علمانية» إذا التزمت به؟). وهل يمكنها - طبقاً لمنطلقها العلماني أن تحرم بعض ما أباح الإسلام وتبيح بعض ما حرم من معاملات وحقوق وعلاقات بين المسلمين وغيرهم... حيث إن هناك فروقاً في هذه المجالات بين التصور الإسلامي والتصور العلماني؟ تلك هي المسألة.

وأياً كان الأمر، فإن هذه المسألة في هذا النوع من الفكر القومي المنتحم بالإسلام، وفي الفكر العربي بعامة، ستظل مسألة غير محسومة، ربما بانتظار حسم القضية الأم قضية «الإصلاح» الديني في الإسلام»^(٣٢).

(٣٠) حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج ٢، ص ٢٠٣، هامش رقم (١).

(٣١) قائل هذه العبارة «هوغارت» مؤلف كتاب الجزيرة العربية. انظر: دراسات إسلامية، ص ٢٤٩. ويقرر برنارد لويس: «لا توجد في الإسلام مصطلحات تميز بين المقدس والدنيوي، بين الروحي والزمني، لأنه لا يقبل، ولا حتى يعرف، الانفصام (Dichotomy) الذي تعبر عنه هذه السلسلة من التضادات - أي الانشقاق والصدام بين الكنيسة والدولة، بين البابا والامبراطور، بين الله والقيصر». انظر: Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcov Press, 1973), p. 235.

(٣٢) يلاحظ الفرد كانتول سميث، المستشرق الأمريكي، ان العلمانية من حيث هي سلوك واقعي ملحوظة في مسلك المسلمين المعاصرين، لكنها من حيث هي «وعي»، أي فكر وايدولوجيا غير معترف بها ويحل محلها الكلام المهوود عن شمولية الإسلام وضرورة الالتزام به دينياً ودنيوياً. يقول «إن غياب الفكرة العلمانية الانجابية في غمرة سلوك علماني مترابيد، أمر ذو مغزى. وهو يعني أن الحياة تجري على نمط غير إسلامي ليس حسب مبدأ وإنما في غياب المبدأ... ويعلل هذه الظاهرة بانعدام تقليد علماني إيجابي في التراث العربي، كالعلمانية الاغريقية الرومانية المستقلة عن المجرى العبراني - المسيحي في تكوين الحضارة الأوروبية. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), pp. 108 - 109.

غير أن هذه القضية (العلمانية) لا تشغل فكر عفلق كما تشغله القضية الأخرى، قضية التأكيد المستمر على التحام العروبة بالاسلام، ويبدو أنه يهيمه اقناع المسيحيين بقبول الإسلام أكثر مما يهيمه قبول المسلمين للعلمانية: «ولكننا وضعنا الأمور في نصابها عندما وضعنا الإسلام كثورة اخلاقية وفكرية واجتماعية حاسمة في تاريخ البشر، وضعناها في صلب القومية العربية. بهذا المعنى لا يوجد عربي غير مسلم. هذا اذا كان العربي صادق العروبة، واذا كان متجرداً من الأهواء والمصالح الذاتية. العروبة تعني الإسلام بهذا المعنى الرفيع...»^(٣٣). ويلاحظ عفلق بارتياح أن عدداً من رجال الدين المسيحي - في لبنان خاصة - قد توصلوا مؤخراً إلى الاقتناع بأن: «جميع المسيحيين في هذا الشرق العربي اذا لم يقبلوا عن طوع واردة واقتناع ومحبة بأن يكونوا بمعنى من المعاني مسلمين، فإنهم لا يكونون أمناء لفكرهم ووطنهم وعروبته»^(٣٤) ويضيف: «هذا ما قلناه قبل ثلاثة وثلاثين عاماً في عام ١٩٤٣ بأن المسيحيين العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم سوف يعرفون بأن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها ويحرصوا عليها حرصهم على أئمن شيء في عروبتهم... (و). . . تطور الأحداث خلال ثلاثين عاماً أوصل إلى هذه النتائج عند البعض وهي بدايات لا شك أنها ستكون لها تمة، فاذن لم يكن ممكناً لظنة كظنرتنا أن تأخذ بخرافة العلمانية وسطحيتهما، وإن كنا لا نجادل في الحدود والتطبيقات القانونية والدستورية لما يفهم من العلمانية. ولكن العلمانية كاهمال وبتر لأهم شيء في قوميتهما وفي تاريخنا وتكويننا النفسي والعقلي فأمر غير مقبول وغير واقعي»^(٣٥).

وكما لاحظ الباحثون^(٣٦)، فإن البعث - من خلال فكر عفلق - ركز على الإسلام باعتباره «المحتوى والمضمون» للعروبة في بداية عهده، ثم اتجه بتأثير جناح الحوراني الواقعي أكثر فأكثر نحو مفهوم الثورة الاشتراكية والعلمانية، ولكن ها نحن - في ضوء التقاء البدايات بنهاياتها - نرى أن الدورة تكتمل - كما حدث لجليل هيكل والعقاد - ويعود التركيز كما كان في البداية على الإسلام باعتباره محتوى العروبة وفلسفتها ونظرتها إلى الكون^(٣٧).

وفي عام ١٩٣٩ أصدر قسطنطين زريق كتاب الوعي القومي وهو مجموعة مقالات في

ويصل احسان عباس إلى نتيجة ماثلة من زاوية أخرى: «... لا أعرف منطقاً فكرياً قائماً على مفهومات معينة تسند مبدأ الرفض المطلق (للتراث)... وبالمقابل أيضاً لا أعرف أحداً ينادي بالاكْتفاء بالثراث واستخراج جميع أنماط العيش والتفكير من خلاله، فهذا مناقض لطبيعة الحياة المتطورة، واذا وجد - افتراضاً - من ينادي به لم يكن لرأيه أي سند فكري، فضلاً عن أن سلوكه العملي في ممارسة الحياة أكبر رد على دعوته». انظر: إحسان عباس، «العربي الجديد وتراثه القديم»، الثقافة العربية (بيروت) (نيسان/ ابريل ١٩٧٣)، ص ١٠٣. وما يهمننا في هذا النص - مع مقارنته بملاحظة سميت - أن «السلوك العملي في ممارسة الحياة» لدعاة الالتزام التام بالتصوّر التراثي يناقض مستنداتهم الفكرية. أي أن الفكر يتجه في خط والسلوك في خط آخر مغاير. وطالما أن السلوك غير أمين للمفهوم التراثي الدقيق فهو يحتوي - إذن - على عناصر علمانية ضمناً، دون أن يعترف بذلك (فكرياً).

(٣٣) عفلق، «الإسلام عقيدة وجهاد في سبيل البعث»، ص ٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٦) Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, p. 357, and (٣٦)

سيل، الصراع على سورية: دراسة للسياسة العربية بعد الحرب، ١٩٤٥ - ١٩٥٨، ص ١٩٨ - ٢١١.

(٣٧) يعود كل جيل عربي في نهاية المطاف إلى الإسلام بعد أن يمر بمناخات أخرى. هذه ظاهرة جديدة بالدراسة. ولا يكفي أن نقول إن المسألة نقص في الشجاعة الأدبية أو عدم استعداد للتطور.

الفكرة القومية ركز فيه على أهمية أن تكون لنا عقيدة قومية دافعة إلى العمل المنظم ومستمدة من فلسفة قومية أشمل. أما مصدر هذه الفلسفة، المتضمنة روح المسؤولية الجماعية، الحافظة نسيج المجتمع، فليس سوى الإسلام، ولكن زريق يميز بين «الروح الدينية» و«العصبية الطائفية»^(٣٨). ويرى أن الأديان تلتقي حول مبادئ عامة، والفارق ينحصر في «الرموز» التي يعبر بها كل دين عن تلك المبادئ. ولكن هذه الرموز ذات أهمية ثقافية خاصة، من هنا أهمية العلاقة بين الإسلام والعروبة، فهو المعبر عن طابعها الثقافي ومنطلقها للالتقاء بالمجموع الانساني العام. إلا أن زريق رغم اسناده للإسلام الثقافي الدور الرئيسي في صياغة العقيدة القومية، فإنه لم يصل به إلى المستوى المطلق والخالد الذي أكده ويؤكد عقله. كما أن فكر زريق سيتجه في ما بعد إلى مزيد من التوكيد على القيم العقلانية الليبرالية وستضعف فيه النبرة الروحية عموماً والميل الخاص نحو الإسلام على عكس ميشيل عفلق^(٣٩).

إلا أنها تبقى ظاهرة ملفتة للنظر أن يؤكد المفكران المسيحيان عفلق وزريق على ارتباط الإسلام بالعروبة - ماضياً وحاضراً، وبالنسبة إلى عفلق مستقبلاً - بينما اتجه المفكران المسلمان قبلهما، طه حسين وساطع الحصري، إلى التقليل من دور الإسلام في رؤيتهما للحقيقة القومية إلى حد المناذاة بالعلمانية الكاملة والصریحة. وهذه المفارقة لا يفسرها إلا اختلاف مزاج العصر، من عصر متأثر جذرياً بأوروبا خاضع لها مادياً ومعنوياً، إلى عصر مرتد عليها شاهد على تأزمتها، عصر أصبح فيه صوت الجماهير العربية المسلمة أوضح نبرة وأقوى نفاذاً إلى سويداء قلب كل مفكر عربي وثيق الصلة بواقع قوميته وتكوينها^(٤٠).

إن افتراق الادراك القومي لكل من عفلق وزريق - منذ منتصف الثلاثينيات - عن علمانية طه حسين والحصري، ينهض دليلاً آخر على مدى تغلغل اتجاه تسييس الإسلام في الفكر الجديد، ومدى الانتكاسة التي منيت بها - بالمقابل - الفكرة العلمانية في الشرق العربي،

(٣٨) قسطنطين زريق، الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المفتوحة في الشرق العربي (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٠)، ص ١١٢ و ٢٠٧.

(٣٩) ربما لأن عفلق اندمج في العمل الحزبي والحياة السياسية، بينما اتجه زريق للتفرغ الفكري - مع التزامه بالمعانة القومية.

(٤٠) وفي فترة لاحقة سيتحدث أنور عبد الملك، المفكر المصري المسيحي الماركسي، عن مفهوم «الإسلام السياسي» بقوله: «من المستحيل أن ينجح شخص يسعه ولو للحظة واحدة أن يستبعد الإسلام السياسي المعاصر. وهل من حاجة لأن نشير إلى أن الإسلام السياسي هو فلسفة الأخوة... ومفهوم المساواة بين كل الجماعات الانسانية، وبوجه خاص ازاء أهل الكتاب، اتباع أهل الديانات التوحيدية الثلاث»، ويضيف أنور عبد الملك من منظوره اليساري من أن «الإسلام السياسي أيضاً، ومنذ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٧ (قيام الثورة في روسيا)، حليف كل القوى الاشتراكية في العالم». وهكذا أصبح الاعتراف بحقيقة «الإسلام السياسي» ودورها في الحياة العربية، أمراً لا مناص منه ليس لدى المفكرين القوميين فحسب، وإنما لدى بعض المفكرين الماركسيين أيضاً. انظر: أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عروودي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٤)، ص ١١٩. ويجب أن ننوه بأن ما يشير إليه أنور عبد الملك بشأن «الإسلام السياسي» وتحالفه مع «كل القوى الاشتراكية» هو بداية «توفيقية» جديدة بين الإسلام «النوري» والماركسية.

حتى في وسط المفكرين المسيحيين الذين انتقلت العلمانية عبر تفكيرهم في بداية النهضة إلى المجتمع العربي المسلم. فالحاصل أن عقلق وزريق لم «يصححا» فقط طبيعة الفهم القومي لدى كل من طه حسين والحصري، وإنما «أخذوا العبرة» أيضاً من تجربة أسبق وربما أخطر هي تجربة سابقهما المفكرين المسيحيين، شبلي شميل (١٨٦٠ - ١٩١٧) وفرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) اللذين كانا بحكم وضعهما الثقافي الحضاري الخاص أول من يطرح أفكار التطورية الداروينية والأشترائية العلمية، والعلمانية في الشرق العربي^(٤١). وهي زيادة حققها سبباً فكرياً تاريخياً ولكن دون تأثير فعلي يذكر على صعيد التوصل إلى تغيير الواقع الشعبي العام أو الواقع الطائفي الخاص، أو حتى على صعيد استمرار التأثير في أفراد النخبة وتحويل تيارها من خلالها إلى «تقليد» متواصل في الثقافة العربية. وإذا شئنا المضي بهذه المقارنة إلى نهايتها وجدنا أن النمط الفكري الذي مثله عقلق - من حيث نوعية مقاربة العلاقة بين العروبة والإسلام - يبدو على الأرجح أكثر الأنماط الفكرية حظاً من القبول في البيئة العربية المسلمة، رغم مصاعب التجربة^(٤٢).

والحاصل أن حساسية موضوع العلاقة بين العروبة والإسلام قد أدت إلى طرح مبادئ عامة غامضة تؤكد الصلة العضوية بينهما، دون الدخول في كيفية تجسيد هذه العلاقة في الواقع اليومي والبرامج العملية والجوانب الحقوقية، ودون تحديد الفارق بينهما إن كان ثمة فارق. وبقيت المسألة اعتباراً شعورياً قومياً - أصيلاً وصادقاً دون شك - لكنه محاط بهالة شبه مقدسة لا تسمح بتحليل عقلافي نافذ إلى حقائق الأشياء وعلاقتها.

وما يتوجب الالمح اليه في هذا الموضوع من سياق بحثنا هو أن «توفيقية» أخرى قد بدأت تتبلور بين «المفهوم الديني» و«المفهوم القومي» لدى المفكرين القوميين الجدد، في وقت واحد مع عودة الجيل المخضرم إلى التراث وإعادة صياغته التوفيقية الدينية المستجدة (هيكلم، أحمد أمين... الخ) بين الايمان والعقل، بين الإسلام والمدنية. أي أن التوفيقية القومية بين العروبة والإسلام ستكون بمثابة فرع للتوفيقية الدينية - الفلسفية الأم، وأن المفكرين القوميين «التقدميين والثوريين» لن يمحضوا أبعد - فلسفياً ودينياً - من هذه التوفيقية المنبعثة من التراث الفكري «الاصلاحي» للشيخ محمد عبده.

(٤١) Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, pp. 245-259.

(٤٢) هذه «ظاهرة» تبدو جديدة بالدرس والبحث، نسجلها من حيث كونها ظاهرة متشوهة ليس إلا، دون أن نغفل أو ننسى على أي حال الاستنتاج الأخير الذي قد يستخرجه البعض منها وهي أن طريق العربي المسيحي - في التحليل النهائي - للتصالح مع واقعه العربي يتمثل في تحويل «محبته» المسيحية نحو عروبتة المسلمة، لا في التمسك بالخصوصية الطائفية، أو العلمانية الأوروبية ليبرالية كانت أم ماركسية... أما «الظاهرة» المؤكدة التي لا بد من الالمح إليها فهي أنه بعد أن كان المفكرون العرب المسيحيون طائفة متميزة بفكرها واتجاهاتها في بداية النهضة وحتى بعيد الحرب الأولى، أصبحوا منذ مطلع الفترة الجديدة عطاءً قومياً موزعاً على مختلف روافد الفكر العربي واتجاهاته الفاعلة، واندمجوا إلى حد كبير في الضمير العربي العام؛ وكلما ازداد تفهمهم للخصوصية العربية زاد اندماجهم. انظر: Hourani, *Ibid.*, pp. 245 - 259.

كلمة طه حسين عن العرب أثارت معركة تصدتها الأقاليم المصرية (*)

أكرم زعبيتر

كان الدكتور طه حسين يكتب في جريدة كوكب الشرق الوفدية التي يصدرها الأستاذ حافظ عوض، ذو النزعة العربية، وكان يجعل لكل مقال عنواناً: كلمة واحدة. وحدث أن كتب مقالاً عنوانه «دائرة» جاءت في سياقه العبارة التالية: «وهم (يريد المصريين) قد خضعوا لضروب من البغي، وألوان من العدوان، جاءتهم من الفرس واليونان، وجاءتهم من العرب والترك والفرنسيين، وجاءتهم الآن من الانكليز وهم قد صبروا لهذا كله، وانتصروا على هذا كله، فردوا من ردوا من المعتدين وأفتوا في أنفسهم من أفتوا من هؤلاء المعتدين».

إن ورود كلمة «العرب» في عداد الذين بغوا على المصريين أثارت نقمة البلاد العربية ولا سيما بلاد الشام، من الدكتور طه. ومع أن كباراً من كتاب مصر بادروا الى الرد عليه، فإن مما يقتضيه هذا البحث أن أتحدث عن بعض تأثيرها في دمشق، وقد لمست هذا بنفسني حين كنت أزورها لمهمة قومية تتصل بتأسيس عصبة العمل القومي، فقد عقد شباب متحمسون لعروبتهم في دمشق التي كانت تٌجيش وطنية، وتغلي عروبة، اجتماعات، وأصدروا بيانات ساخطة على طه حسين، ثم أقبل بعضهم في موكب على ساحة الشهداء يحملون بعض كتب طه حسين، حيث أحرقوها، ودعوا الى مقاطعة مؤلفاته (ولعلي أسبق أحداث الرواية حين أقول: إن دمشق ما لبثت حتى احتفلت بطه حسين بعد عشر سنوات في مناسبة ذكرى أبي العلاء، ثم بعد سنوات في مؤتمر الأدباء، ذلك لأن الدكتور أخذ في ما يكتب ينزع نزعة يرضى عنها دعاة العربية).

أولاً: مصر والعرب

لم أكن وبعض إخواني ممن حَبَدوا إحراق كتب طه حسين، والدعوة الى مقاطعتها،

(*) نشر في: العربي، العدد ٢٥٧ (نيسان/ أبريل ١٩٨٠)، ص ٢٦ - ٣١.

ولكن عملية الإحراق قد جرت، وشاع وذاع أمرها في الصحف العربية والمصرية، مما حدا لقيفاً من الشبان المصريين على الاجتماع، وقد عهدوا الى سيد فتحي رضوان توضيح وجهة نظرهم في بيان، وكان رضوان قد زار البلاد الشامية قبل سنة، واتصل بشبابها في سبيل الدعوة الى مؤتمر الطلبة الشرقيين.. وأثر رضوان أن يوجه بيانه الى كبير أدباء الصحفيين السوريين، معروف الأرنؤوط صاحب جريدة فتي العرب ومؤلف كتاب سيد قریش. ويقول سيد فتحي في بيانه: «كنت أرى سعادتي في بذل كل ما يستطيع شاب مثلي بذله في سبيل تمكين علاقات الأمم العربية التي تتكلم لغة واحدة، وجمعها تاريخ مجيد كله مفاخر، وكنت أحس بالمرور اذ أحاول إبراز هذه الحقيقة لأذهان الشباب المصري وقلوبه، لذلك رأيت أن أوجه باسم لفيق من الشباب المصري بهذه المناسبة الى الشباب السوري. والى عصابة العمل القومي في سوريا، كلمة صغيرة صريحة ليس فيها شيء من الغموض».

وقد ظن سيد فتحي أن الحملة تصيب مصر، فأبدى تعجبه إذ قال: «لأنني رأيت بنفسي كيف أن حكيم هذه البلاد عظيم، حتى أن الأيام الحلوة السعيدة التي قضيتها في دمشق وحلب وغيرها من مدن سوريا، لا تزال ذكرياتها تعاودني، وتبعث في نفسي الحماسة والأيمان، كلما جدت في سبيل مؤتمر الطلبة الشرقيين صعاب».

وبعد أن أشار إلى خدمات طه حسين الجليلية لمصر وللعرب قال: «ولم يغظني أن يخفق الشباب السوري على طه، لأن حياة طه مليئة بمقاومة الناس لأفكاره الشخصية، ولقد حنقت عليه - قبل شباب سوريا - جماعة كبيرة من المصريين، كانت هي الغالبة في حين من الأحيان، ولم يكن الخائفون على طه حسين من المصريين كارهين لمصر.. فليس الخلق على طه تجديفاً في حق مصر ولا استهانة بمقامها، وإلا كانت دعواتكم التي تكررونها في مقالاتكم وتبدونها في أحاديثكم من أن مصر هي الزعيمة وهي القائدة - دعوى باطلة، لأن الأمة التي تقلدت الزعامة سنين وشهوراً لا تسقط عنها الزعامة في لحظة حساسة وفترة غليان».

وقد اعتبر فتحي أن حرق الكتب إنما يرمز الى النقمة من الدعوة الى «المصرية» أكثر مما هو استنكار لتسمية العرب في صف الذين ساموا مصر الحُسنف، لذلك حرص على شرح مرامي الدعوة الى «المصرية»، محاولاً التوفيق بينها وبين الدعوة العربية، فقال: «إنني أؤمن بأن طريق الخلاص للبلاد العربية هو أن نتعاون، وأن نجعل لها خطة مشتركة ما أمكن. في جهادها الاجتماعي وغير الاجتماعي، حتى لأذكر أنني قلت في حفل بقاعة الجامعة السورية: إن لي اسمين هما «سيد» و«فتحي» وهما يطلقان على شخصي الضعيف، وكذلك أرى أن لسوريا اسمين هما: «سوريا ومصر». ثم قال: أنه من أنصار المصرية المتطرفة «لأنها لا تتناقق وتتنافى مع العمل للرابطة العربية، والسعي في سبيلها. لأن الأمم العربية هي جزئيات من كل أو هي لبنات في بناء، ولا بد أن تقوى الأجزاء ليقوى الكل. ولا بد أن تكون المبنيات متينة في صنعها وفي مادتها، ليكون البناء متيناً وباقياً على الزمن».

وقال: «وظه يدعو الى المصرية، ويعطف على الفكرة العربية والشرقية، وأذكر تشجيعه لي وأنا ماض في رحلتي وتشجيعه لفكرة المؤتمر» ثم قال: «إن الداعين الى المصرية يعرفون أن مصر قوة وذخيرة وعتاداً في حب البلاد العربية فما ولأنهم يعرفون أن اليد التي تقطع هذه العلاقات التي ياركها الله وقواها الزمن ووثقتها المنح هي يد أئيمة.. ويجب ألا يقصوا لنا السوريون: لا تسبروا في هذا الطريق أو دعوا هذا الأسلوب في الجهاد فإنا أعرف بما يناسب حالتنا ويطابق ظروفنا.. حسبه أنهم منا في مركز الأشقاء، وأن بلادهم تشغلنا كما تشغلنا مصر». وختم بيانه باسم الشباب المصري: «إن مصر اذا عاقتها اليوم ظروف عن أن تقود شقيقاتها الثواني يجيبها ان سبيل الحرية المشوذة فإنها ستفعل ذلك غدا».

ثانياً: ماذا يبقى غير الحجارة

وانهالت الردود على طه حسين في الأقطار العربية، ولكن ما يهني - والحديث عن التيار العربي في مصر - هو ما كتبه اعلام مصريون اذكر منهم خمسة: عبد الرحمن عزام، ومحمد علي علوية، وأحمد حسن الزيات، وعبد القادر حمزة، وعلي الجندي.

أما عزام فقد سأل طه حسين أن يتفضل فيذكر الحوادث التي تدخل العرب والمسلمين في زمرة البغاة المعتدين، فقد قيل لنا عن دخول العرب الى مصر: «إنه استخلاصاً لأهلها من البغي والعدوان، وانقاذاً لها من الضلال، وقد جاء العرب اليها دعاء الى دين جديد أصبح دين الكثرة العظمى من أهلها، وهذا الدين سوى بين الراعي والرعية، وقرر أن لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى، فهل يتفضل الاستاذ الدكتور طه حسين بتصحيح معلوماتنا التاريخية عن الفتح العربي؟...»

وقال عزام: «والواقع أن كل الأمم التي بغت على مصر قد فنت فيها، وانتصر المصريون عليها، ولا يستثنى من أهل البغي الذين يشير اليهم طه حسين الا العرب... أليس ذلك لأنهم لم يكونوا بغاة ولا معتدين؟ لقد قبل المصريون دين العرب، وعادات العرب، ولسان العرب، وحضارة العرب، وأصبحوا عرباً في طليعة العرب، والذي نعلمه أن البحث في أنساب اقاليم مصرية بأكملها أن أكثرية دماء أهلها ترجع الى العرق العربي، وأن فرداً واحداً من تسعين في المئة من سكان مصر لا يستطيع أن ينكر أن عروقه تجري فيها الدماء العربية. والواقع الملموس أن مصر الآن من جسم الأمة العربية في مكان القلب، فهل يتفضل الدكتور طه حسين ببيان المعنى الذي يريده حيننا يقرر أن العرب فنوا في مصر وانهزموا؟ نعم قد فني في مصر جميع الفساحين من أهل البغي والعدوان، وكسبت مصر أبدياً الأمة الوحيدة التي جاءتها تحمل راية الاسلام، ولا تقصد بغياً ولا عدواناً، تلك هي الأمة العربية وتلك هي امتنا التي ننسب اليها ونفخر بتاريخها».

ومما قاله عبد الرحمن عزام: «ثم أي شيء في العالم لا يتحول؟ والسنون والحوادث تفعل فعلها في كل بقعة من الأرض وفي كل شعب من الشعوب، وما الأمة المصرية الحالية الا بقية من الأمة القديمة من الفراعنة، وبعض من مر بمصر في العصور المختلفة، قد غمرها جميعاً سيل الحجارة العربية، وأصبح وادها مزدهراً بالسلاطة التي صبغت البلاد بصبغتها، فإذا استطاع الدكتور طه أن يقنع نفسه بأنه ليس من هذه السلاطة التي صبغتها الدماء، وسادت فيها الديانة العربية، والعرق العربي، واللغة والثقافة العربيتان فإنه لا يستطيع أن يقنع أي مصري آخر بأن العرب كانوا من البغاة المعتدين الذين افناهم المصريون...»

وختم عزام بحثه قائلاً: «إذا انكرنا مصر العربية، وتجاهلنا وجودها، وأنكرنا كذلك العربية في العراق والشام وافريقيا وتجاهلنا وجودها في تلكم الأقطار فماذا يبقى فيها غير حجارة صامته وامم بائدة وأرض لا أهل لها؟ وماذا بقي من آشور وفينيقيا وفرعون وقرطاجنة غير ما أبقاه العرب في أنفسهم، وغير الأمة الحية التي تمتد الآن من المحيط الى المحيط، ونحن انما ننسب بصفة عامة الى تلك الأمة الحية الوارثة للأرض المبعوثة فيها، وننسب بصفة خاصة الى مصر العربية التي هي مصر الحديثة ومصر الآتية».

ثالثاً: مصر ولسان مصر

وفي هذه المعمعة الجدلوية كان لجريدة البلاغ رأيها، وصاحب البلاغ عبد القادر حمزة كاتب مرموق اشتهر بسداد منطقته، فقالت: «نعم ان المصري مصري، ولكن، مع انه مصري هو عربي، فمصر وطنه، والعربية جنسيته المشتقة من لغته، بل من ١٤ قرناً على الأقل من تاريخه القومي، كما أن

العراقي عراقي، وهو مع ذلك عربي، وكما أن السوري سوري، فهو مع ذلك عربي، وكما أن المغربي مغربي، وهو مع ذلك عربي». وتساءلت **البلاغ في ختام المقال**: «من ذا الذي يبهه الله أمة عادها ثمانون مليون، بل مائة مليون، فيزهد في هذه القوة، ويقول لهذه الملايين من الإخوان إن بريء منكم وأنا غيركم؟ المُبِقل شاعرنا قديماً: «وإنما العزة للكثير»، وأي عاقل يترك العزة الصحيحة إلى ضدها ومعها الباطل؟».

ولما انصرف بعض الكتاب عن مناقشة كلمة طه حسين في عبارته المذكورة إلى الحديث عن عربية مصر وفرعونيتها أرسل أحمد حسن الزيات، صاحب الرسالة مقالاً عنوانه «فرعونيون وعرب»^(١)، اذكر أننا تلقفناه باهتمام، وجعل في كتاب المطالعة العربية الحديثة للمدارس الثانوية العراقية، وللزيات، منذ كان أستاذاً للأدب العربي في دار المعلمين العليا ببغداد، صلة مودة بأدباء العراق وساسته. وقد هون في مقاله من شأن دعاة الفكرة الفرعونية ومقالاتهم: «حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد، وأن الفكرة عقيدة وأن ثلاثة من الكتاب أمة، وأن مصر رأس البلاد العربية قد جعلت المآذن مسلات، والمساجد معابد، والكنائس هياكل، والعلماء كهنة!»

وبعد أن تحدث عن كون الأصول والأنساب عرضة للزمن والطبيعة قال: «في أي شيء من هذا يتهارى إخواننا الجدليون، وهم لو كشفوا في أنفسهم عن مصادر الفكر، ومنابع الشعور، ومواقع الألهام، لرأوا الروح العربية تشرق في قلوبهم ديناً، وتسري في دماهم أدباً، وتجري على ألسنتهم لغة، وتفيض في عواطفهم كرامة». وقال: «لا نريد أن نحاجهم بما قرره المحدثون من العلماء من أن المصرية الجاهلية تنزع بعرق إلى العربية الجاهلية، فإن هذا الحجاج تنقطع فيه النفس، ولا ينقطع به الجدل، وكفى بالواقع المشهود دليلاً وحجة. هذه مصر الحاضرة تقوم على ثلاثة عشر قرناً وثلاثاً من التاريخ العربي، نسخت ما قبلها كما تنسخ الشمس الضاحية سوايغ الظلال، وذلك هو ماضي مصر الحي الذي يصيح في الدم، ويثور في الأعصاب، ويدفع بالحاضر إلى مستقبل شامخ الذرى، عزيز الدعائم».

وبعد حديث عن الماضي الأبعد تساءل: «فهل كشفتم بجانب الهياكل الموحشة والقبور الصم مكتبة واحدة تحدثكم عن فلسفة كلفسفة اليونان وتشريع كتشريع الرومان، وشعر كشعر العرب». ثم انتهى إلى أنه «لا تستطيع مصر الإسلامية إلا أن تكون فضلاً من كتاب المجد العربي، لأنها لا تجد مدداً لحيويتها، ولا سنداً لقوتها ولا أساساً لثقافتها، إلا في رسالة العرب، أما أن يكون لأدها طابعه، ولنفا لونه، فذلك قانون الطبيعة، ولا شأن لنا ولا ليعرب فيه، لأن الآداب والفضون ملاكها الخيال، والخيال غذاؤه الحس، والحس موضوعه البيئية، والبيئية عمل من أعمال الطبيعة يختلف باختلافها في كل قطر».

وأراد الزيات بهذا أن يجعل «اللون المحلي» شرطاً لصديق الأسلوب، وسلامة الصورة فقال: «وقديماً كان لون الأدب في الحجاز غيره في نجد، وفي العراق غيره في الشام، وفي مصر غيره في الأندلس، دون أن يسبق هذا التباين دعوة، ولا أن يلحق به أثر».

ثم صاح بالمتفرعين: «انثروا ما ضمنت القبور من رفات الفراعين، واستقطروا من الصخور الصلاب أخبار الهالكين، وغالبوا البلى على ما بقي في يديه من أكفان الماضي الرميم، ثم تحدثوا واطبلوا الحديث عن ضخامة الآثار وعظمة النيل وجمال الوادي وحال الشعب، ولكن اذكروا دائماً أن الروح التي تنفخونها في

(١) انظر مقال أحمد حسن الزيات، كاملاً، ص ٢٢ من هذا الكتاب.

مومياء فرعون هي روح عمرو، وأن اللسان الذي تنشرون به مجد مصر هو لسان مضر، وأن القيثارة الذي توقعون عليه ألحان النيل هو قيثارة امرىء القيس، وأن آثار العرب المعنوية التي لا تزال تغمر الصدور وتملأ السطور وتغذي العالم، هي أدعى إلى الفخر وأبقى على الدهر وأجدى على الناس من صفائح الذهب وجنادل الحجارة».

رابعاً: لن تكون غير ذلك

أما علي الجندي فقد كان عنوان مقاله: «مصر عربية ولن تكون غير ذلك»، وفيه: «إن من الخير لنا أن نوحّد جهودنا لترقية ثقافتنا العربية التي عرفنا بها وعرفت بنا، كرهنا أم رضينا، بدل أن نسلك شعباً متباينة تستنفد قوتنا، ولا تفضي بنا إلا إلى الفرقة والدمار».

وفيها يقول: «إن العاقل يصون أفعاله من العبث، ومن العقل ألا يطلب ما يستحيل، فما بالنا نوجه جهودنا شطر ثقافة بادت ولم يبق منها إلا الذكريات، كأنه لا يكفيننا ما نرمى به من خمود وتأخر عن مسابرة الحضارة العالمية حتى نلثنت وراءنا إلى ما قبل أربعة آلاف سنة لنفتش في تضاعيف القدم عن أكفان بالية نرتديها بين أمم القرن العشرين».

وبعد حديث طلي وسخرية من الثقافة الفرعونية في النواميس المهجورة قال: «ومصر وهي تحمل الصدر بين شقيقاتها العربيات، اذا غضبت يغضب لها مائة مليون لا يسألونها لم غضبت. رأينا ذلك رأي العين في كل أمر حرّ بنا، وكل مصيبة نزلت بنا، فلا ينكره إلا من ينكر الشمس في النهار المصير، فما بالكم لأمر لا نعلمه أو نعلم أنه شر كله، تدعون بدعاية الفراعنة، فتوقظون فتناً نائمة وتقطعون ما أمر الله به أن يوصل وتحملون الشقاق بين الإخوة محل الوفاق» وصرخ في وجه الذين يجورون على العروبة «لقد اسرفتم في التجني على الجيران الأذنين وغلوتهم في الادلال على الأخوان الكرام حتى صار ذلك غطرسة أو مخيلة، انفوا منها وبرموا بها، هم يقولون لنا: «أنتم قادتنا وزعماؤنا، نستصبح بنوركم، وترسم خطاكم، وندفع به وراءكم»، فنقول لهم بل على أشدنا: «اليكم عننا رابطة بيننا، لكم ثقافتكم ولنا ثقافتنا، كأن الأربعة عشر مليوناً التي يحتضنها هذا الوادي الضيق عصارة الانسانية وزبدة البشرية! ان اشقاءنا لا يسوموننا شططاً، ولا يجبون لنا أن ننكر أجدادنا الأول، وأن نبرأ من مدينتنا القديمة، لا يريدون منا أكثر من أن نكون عضواً عاملاً في الجسم العربي القوي، لا، بل رأساً لذلك الجسم أو قلباً له، ولنا بعد ذلك حياتنا الخاصة، ونظامنا الخاص، وطابعنا الخاص المستمد من طبيعة اقليمنا الخاص، فما علينا لو أخذنا المجد من أطرافه وجمعنا بين الطارف والتليد، . . . أنها الإخوان: إن الجن والأنس، ولو تظاهروا، لأعجز من أن يجردوا مصر من هذه الغلالة العربية المشرقة، فمن ساءه ذلك فليمدد بسبب إلى السماء، ثم ليقطع فليتنظر: هل يذهب كيده ما يعيظ؟».

خامساً: ضد الفرعونية

وكان محمد علي علوبة باشا مع محمد أمين الحسيني في جولة إلى العراق والهند، للدعوة إلى انشاء جامعة المسجد الأقصى وجمع التبرعات لها، تنفيذاً لقرار المؤتمر الاسلامي الذي انعقد في القدس أواخر سنة ١٩٣١، وكان الحسيني مفتي القدس رئيس المؤتمر وعلوبة باشا وكيله، ولس علوبة باشا سوء أثر النغمة الفرعونية، وهو في بغداد، فبادر إلى الادلاء ببيان نشرته الصحف العراقية ولا سيما جريدة الإخاء لسان حزب الإخاء الوطني الذي يتزعمه

ياسين الهاشمي، ونقلت بيانه صحف عربية في بلاد الشام (سوريا ولبنان وفلسطين) وهو - بعد أن أعلن اغتباطه بإجماع الأقطار العربية التي زارها - أعلن أن مصر هي الأخت الكبرى لهذه الأقطار، وعلى زعامتها للأمة العربية، «مما يجعل واجب مصر عظيماً ومسؤوليتها خطيرة أمام التاريخ وأمام أحوالها»، ثم قال: «أعلم أن حركة في مصر قامت أخيراً ترمي إلى رواج الفكرة الفرعونية، وإني لا أنكر أن لمصر أن تخر بعصور قديمة كانت عصور مجد وثقافة، ولكنها لا تعدو أن تكون ذكري تاريخية مجيدة، أما الفكرة الحديثة لمصر فإنها فكرة عربية لا محالة، من يوم أن دخل عمرو بن العاص مصر وصارت اللغة المصرية لغة عربية والدين ديناً إسلامياً، وصارت التقاليد تقاليد عربية والعادات عادات عربية، ولم يبق من الفرعونية في عقول المصريين ولا في أذواقهم شيء، إلا من التاريخ والذكريات، وأن الفكرة العربية تغلغلت في نفوس المصريين وصارت جزءاً من كياناتهم هي أجدى لهم وأنفع، فإنها تجعلها زعيمة الأقطار العربية في الفكر والثقافة والعلم والذوق، ولا أدري ما هي الفائدة في الرجوع القهقري بإحياء ثقافة مضت عليها آلاف السنين، وما نعرف من أمرها إلا ما نجاهه في القبور، بينما نرى عاداتنا وتخطاينا ومسامراتنا ومنازلنا وقبورنا ومعابدنا هي طراز عربي تغلغل في أعماق قلوبنا، واستقر في نفوسنا، في حين لا ترى لغة فرعونية موجودة على وجه الأرض، وهي لغة ماتت كما ماتت اللغة السنسكريتية الهندية!»

وأنتهى حديثه قائلاً: «وهذا أواخر بأني كنت أول من قاموا بمحاربة الفكرة الفرعونية التي لا أرى فائدة منها، بل أرى فيها كل الضرر... ويمكنني أن أطمئنكم أن هذه الفكرة قد ماتت في مهدها، وأنها لن تجد من المصريين أية مساعدة».

وفي حشد كبير في مدينة البصرة جاء يحتفي بالوفد الاسلامي، وقف علوبة باشا يقول: «لقد تركت مصالحي وعائلي وحضرت الى فلسطين، ومن ثم الى بغداد ومرضت، فقلت لنفسي: ما الداعي لتجشم هذه المصاعب؟ وما الذي جمع بين آسيا وافريقيا على حد قول بعضهم مع أن التقسيمات الجغرافية لا قيمة لها؟ فالداعي الى ذلك هو ما يربط فلسطين بمصر، ومصر بفلسطين من الصلات».

ويعد أن تحدث عن واجب الأخ العربي نحو أخيه قال: «وان فلسطين منا ونحن منها.. وان مرض فلسطين هو مرض مصر، واذا تفهقت فلسطين تفهقت مصر والعراق.. ولما تركت مصر كنت أشعر بأنني ذاهب لأدافع عن شرفي وكياني وعن مصر».

سادساً: لقاء مع الكشافة

وحدث أن زارت فرقة كشافة عراقية بلاد الشام ومصر، وقد قال لها ملك العراق فيصل الأول قبل انطلاقها من بغداد حين جاءت تودعه: «إن مهمتكم أن تدعوا الى الوحدة العربية، كونوا رسل الوحدة العربية..» وكانت الحفاوات بها ولا سيما في مصر مظاهرات وحدوية عربية، وحين زارت فرقة الكشافة طه حسين في منزله بمصر الجديدة لتحيته، كان استقباله اياها فاتراً، ولعله كان متأثراً بالحمالات التي شنت عليه، وبلغ ذلك مسمع محمد علي علوبة باشا فكتب وهو في «سملا» في طريقه الى «لاهور»، رسالة الى طه حسين نشرتها جريدة كوكب الشرق وصف فيها رحلته من القاهرة الى العراق فالهند ومتاعبها، ثم قال: «وربما تسألني: علام هذا التعب وتلك المشاق؟ فأجيبك: إن الدافع هو العقيدة، وللعقيدة سلطان على النفوس، أنتم من يقدره حق قدره».

ثم قال : «ورأيت الناس في العراق (في بغداد وكربلاء) يثون لي شكواهم من طه حسين ويظهرون لي شديد المههم من المقابلة العنيفة التي قابل بها الكشافة العراقيين عندما ذهبوا اليه في منزله بمصر الجديدة لتحيته واطهار ما تكنه قلوبهم من الحب والاحترام، ولقد سعيت في مقابلة هؤلاء الشبان وعلمت منهم التهمة الآتية: وهي أن الدكتور قابلهم بشيء غير قليل من الجفاء واطهر أسفه أن العراق سقت مصر في الحرية والاستقلال، وأنهم لم يحسوا عند زيارتهم له ذلك الجنو الأبوي والتشجيع المرجو من زعيم كبير في الأدب واللغة، وأشهد الله أنني دافعت عنكم في هذه القضية الجديدة بمثل ما أرجو أن أدافع به في قضيتكم المعلومة، لكن دفاعي في العراق كان سنده، المعقول فقط، لا المعقول والمنقول معاً، فهل لصديقي أن يكتب لمن يشاء في العراق بما اعتقد انه الحق الذي يزيل ما علق بأذهان أمة فنية صديقة تحب مصر حبا جما وتقدر علماءها أحسن تقديراً؟» .

العرب مادة الإسلام (*)

قديري قلعيبي

ينطوي الانسان ككائن روحي وفرد في مجتمع، على بعدين اثنين، يتعلق أولهما بعلاقة المرء بالله والايان به والتعبد له، أو ما يطلق عليه حديثاً في المنطق الفكري بالغيبيات وما وراء الطبيعة، ويرتبط ثانيهما بتنظيم الحياة اجتماعياً واقتصادياً، أفراداً وجماعات فشعوباً.

وقد جمع الإسلام بين هذين البعدين، فهو عقيدة عبر عنها القرآن الكريم بكلمة الايمان، وشريعة عبر عنها بالعمل الصالح. فهو اذن الدستور السماوي الذي ينظم علاقة الانسان بخالقه، كما ينظم الحياة على الأرض بين سائر الناس، على اختلاف ألوانهم وأعراقهم وقومياتهم: ﴿وما أرسلناك الا رحمة للعالمين﴾^(١).

وللعقيدة في الإسلام مصدر واحد هو القرآن الصريح الحاسم في معناه الذي لا يحتمل أكثر من تفسير واحد. وتثبت السنّة، وهي أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته الشرعية، العقيدة، وتنهض حجة في دعمها، إذا كان الحديث قد جاء بشأنها قطعياً في وروده المتواتر المكتف، بكل طبقات رواته، عن الرسول، وفي دلالة البالغة الواضحة على معناه.

أما الشريعة فهي التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الانسان بها نفسه في علاقته بربه، وبأخيه المسلم، وبأخيه الانسان، وبالكون، وبالحياة.

والشريعة قسمان: الأول العبادات، أي الأعمال التي يتقرب بها الانسان إلى ربه، مبرهنأ في ممارستها عن صدق ايمانه، متطهرأ من الخطايا والأثام، مبرهنأ في ممارستها عن صدق ايمانه وطهارة نفسه، وهي الاقرار بوحداية الله، والصلاة، وصوم شهر رمضان،

(*) نشر في: آفاق عربية، السنة ٧، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١)، ص ٢ - ٥.

(١) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء» الآية ١٠٧.

والزكاة: وهي أن يؤخذ من مال الغني للفقير وللمصلحة العامة، والحج إلى بيت الله للقادر على ذلك مرة في العمر.

والثاني المعاملات، أي الأعمال التي تصون مصالح الأفراد، وبالتالي المجتمع، وتحدد الحقوق والواجبات، وهي تشمل شؤون الأسرة، ونظام الميراث، والتعامل الاقتصادي والمالي، والعقوبات الدنيوية من مسؤوليات مدنية وجنائية، وعلاقة المسلمين بعضهم ببعض، وعلاقتهم بغيرهم المبنية على السلم والتعاون.

وترتكز الشريعة في مصدرها على الترتيب التالي:

١ - القرآن الكريم، نصه ومحتمله.

٢ - السنة التي تقرر ما في القرآن وتؤكد أو تشرحه وتفسره، كما أنها تستقل بتشريع الأحكام وتحديد الحلال والحرام، مما لم يرد له في القرآن نص.

٣ - الرأي، وهو الحاق ما لم ينص على حكمه القرآن أو ما فيه نص محتمل، بما نص في حكمه، وتطبيق قواعد عامة للتشريع أخذت مكانة النصوص القطعية التي يرجع إليها المجتهدون. مثل قواعد: «الأصل في الأشياء الإباحة» و«دفع الضرر مقدم على جلب المنافع» و«تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» إلى غير ذلك.

وقد طبع الإسلام النفس البشرية بطابعه: فكان الحقيقة التي تشد العشرات من الشعوب، بصورة فطرية، لترتفع إلى مستوى العقلانية والسمو الفكري، ذلك لأن الطابع الروحاني للإسلام يقرب الناس بعضهم من بعض، ويشدهم لاعتناق المبادئ الإنسانية، معممًا في نفوسهم الجانب العقلاني، ناشراً بينهم الروح التنظيمية، سالكاً الأفراد بنظام الجماعات والجماعات بوشائج المجتمعات، ناهضاً بالجميع إلى ما هو أفضل وأرقى وأمثل وأهدى.

ولا شك في أن الإسلام كان أعظم ثمرات الوعي في الأمة العربية، وقد اهتدى العربي إلى الإيمان من خلال رسالة محمد بن عبد الله ﷺ: ليدرّج ذلك على الصراط المستقيم في معارج الهداية، ومراقي تتبع الحقائق الكونية، فانتشلته هذه الرسالة من العصبية المتعصبة إلى واحة التسامح، ومن الوثنية إلى الوحدانية الهادية المهديّة انتصاراً على التخلف، وانعتاقاً من ربة الكفر، وارتقاء في مناهج المعرفة والنور التي لا تحدها آفاق ولا تسترها حجب.

ونحن لا نعطي التاريخ العربي الإسلامي حقه، مهما حاولنا إبراز النواحي الإيجابية فيه، إلا إذا قارناه بالتاريخ اليوناني القديم، فلقد كان اليونان، شأنهم شأن العرب قبل الإسلام، مجتمعات محترية متحاربة، متنافرة غير مؤتلفة، وكانوا - كعشبة - أشبه بجزيرة صغرى في محيط الأمم، وعندما صهروا ببوتقة الاسكندر الكبير استطاع هذا الفاتح الجبار، أن يضرب بهم على قلة عددهم، أقوى الشعوب شكيمة واكتف الأمم عدداً، فتنهار الممالك والامبراطوريات تحت وطأة خيول فرسانه انهيار جبال الثلج، فتدين له مصر، ويخضع له

الشرق الأوسط كله، ويقوض العرش الفارسي، ويدحر الجيوش الهندية... ولكن لم يكد هذا القائد الفذ يرقد رقاد الأخير، حتى غدت امبراطوريته الكبرى ممالك توزعها قاداته وأعلام جيشه، لأن الرابطة الوحيدة التي كانت تمسك على التجانس والائتلاف عند ذلك الشعب، هي سحر شخصية القائد، فلما افتقده عاد جمعه إلى شتات، ثم غزاه الرومان وسيطروا عليه.

على حين أن الرسول الكريم كان قد فارق الحياة عندما كانت الجيوش العربية في أول تحركاتها، وكان كل فرد في تلك الجيوش في مضاء السيف الذي يحمل، لأنه كان مأخوذاً بنور الهداية التي بين يديه مؤمناً بأنه المؤمن على الرسالة التي يحملها إلى العالم، والشاهد على انتشارها وصحة أدائها، وسوف يسأل عن هذه الأمانة أمام الله.

ولما انطلق فرسان الله من جزيرتهم حاملين رسالة الإسلام، كانت البشرية تعيش مرحلة عاصفة من تاريخها، تتناقض فيها الأهواء العالمية، وتتصارع التيارات الدولية، وتعصف بالمجتمعات رياح الشر ونذر الفساد، على أثر صعود الامبراطوريات الكبرى التي سعت إلى التوسع على حساب الدول الصغرى، استرقاقاً لشعوبها واستيلاء على ثرواتها. وكانت الامبراطوريتان العالميتان: الفارسية والرومانية، تتنازعان السيطرة الشاملة على منطقة الشرق الأوسط، وكيان كل منهما راسخ متماسك، على حين كان العنصر العربي متمزقاً قبائل شتى وممالك صغرى تخضع هذه الامبراطورية أو تلك.

فكان الجزيرة العربية حين شهدت ميلاد دعوة الإسلام، قد كتب لها من خلال المشيئة الالهية أن تلعب دورها الكبير على المسرح العالمي، هادية، محررة، دافعة حركة التقدم التاريخية خطوات عملاقة إلى الأمام.

فمن خلال ذلك الواقع العالمي، نجم الدين الإسلامي من قلب الجزيرة. فكان دين العرب أولاً، ثم دين الشعوب الأخرى، حين انطلقت الفتوحات العربية حاملة رايات الإسلام الخفيف: وكان من أثر انصهار هاتين الظاهرتين البارزتين في قلب الجزيرة: العروبة والإسلام، في حركة تاريخية واحدة، ان شهد التاريخ العالمي ذلك الانقلاب الواسع في مجرى الأحداث، والإنعطاف الكبير الشامل في تاريخ البشرية وتطور المجتمعات.

ولم تكن تلك الحركة العربية الإسلامية الأولى، وما رافقها من فتوحات غيرت وجه العالم القديم، مجرد انسياح في الأرض مشياً على الورود وإنما كانت حياة العرب المسلمين، اقتداء بحياة الرسول الكريم، سلسلة كفاح بطولي كلفت ابناءنا وأجدادنا الكثير من الدماء والتضحيات.

وعلى الرغم من التلاحم والتجاوب بين مبادئ الإسلام وسجايا العروبة وتراث الحنيفة العريق في النفس العربية، فإن العقيدة السمحاء ما كادت تبرز للوجود بمثلها ومبادئها حتى اصطدمت بالفئات التي تقاوم التطوير والتغيير. ذلك أن الإسلام لم يخض معركة بقائه وحسب، وإنما عمل على تغيير الحياة الاجتماعية، لأن تطبيق شرعته كان يعني التغيير والتبديل

الاجتماعيين، واجتثاث كل مساوئ القديم، وفصم العلاقات المهترئة القائمة في قلب المجتمع، لينطلق إلى مرحلة البناء والتقدم الحضاريين، وكان من الطبيعي أن تقف القوى المتمسكة بالمفاهيم السابقة في وجه هذا المد الدافق، ساعية للحفاظ على كيائها، مكافحة، مكابرة، تخوض بضراوة أعنف المعارك النظرية الفكرية والقتالية الدموية.

ومن هنا وجدت الدعوة الإسلامية أن لا مندوحة لها من خوض معركة النضال الشامل ضد تلك الفئات المتحجرة من المجتمع الذي ولدت فيه، في صراع كان مبدؤه قوة المنطق ومنتهاه حد السيف، حتى إذا ما حسم محلياً، أطل مستشرفاً الآفاق العالمية. فكان الإسلام الشعلة التي أنارت دياجير القرون الوسطى، وأحدثت انقلاباً كبيراً في المسار العام للتطور التاريخي، إذ صهر قبائل شبه الجزيرة العربية المتنازعة المتفرقة، في بوتقة الوحدة، مذكياً أوار النضال في قلوب العرب، لينهضوا من واقع التناحر والتخلف إلى واقع التآلف والتحضّر، ولينشروا راية الإخاء والمحبة، ودعوة التوحيد والايمان، وحكمة العدل والمساواة بين الشعوب، تحقيقاً للرسالة التي وضعها التاريخ على عاتقهم.

وقد تمكنت رسالة الإسلام بعد أن حققت انتصارها محلياً بالقضاء على سلبات المجتمع الجاهلي وتعزيز إيجابياته، وتصفية بؤر التردّي الاجتماعي والانحلال الخلقي والظلم السائد، أن تنشئ مجتمعاً جديداً متفتحاً على الحضارة، قائماً على الايمان، موحد الصفوف، مشدود القوى، متوثباً للانطلاق، وأن تبعث في هذا المجتمع حوافز الحياة بكل زخمها، وبواعث العمل النضالي بكل طاقاته، وأن توقظ كل خصائصه الراقدة وامكاناته المعطلة، فيبدأ مرحلة جديدة تختلف بأبعادها عن المرحلة السابقة، خارجة من نطاق الكفاح المحلي لتدخل في غمرة الصراع العالمي، وهي مرحلة سطر فيها العرب المسلمون ملحمة النضال العربي لرفع راية الدين الحنيف فوق الأمصار المختلفة والأصقاع النائية، وانشاء امبراطورية عربية اسلامية هي أكبر امبراطورية عرفها التاريخ.

وقد تم انتشار رايات الإسلام في ذلك المدى العالمي الكبير، بأساليب متعددة منها النضالية الحربية، ومنها الجهادية الفكرية: الكلمة الطيبة والقدوة المثل، وكل ذلك جهاد في سبيل اعلان كلمة الله، وتحقيق المجتمع الانساني الفاضل، حيث انبثقت للوجود الدولة الإسلامية الأولى.

وكانت الدعوة قد اتخذت طابعها الجهادي، بعد أن أنفذ الرسول البعثات المتعددة إلى هرقل ملك الروم وكسرى الفرس والمقوقس في مصر يدعوهم إلى الدخول في دين الله، سعياً لنشر آيات الهداية لدى الأقوام غير العربية، فعمدت الامبراطوريات القائمة إلى تطويق الدعوة في محاولة القضاء عليها، والحد من حركة تحرير الأراضي العربية، وهكذا لعب الإسلام دوراً أساسياً في تحرير الأرض والشعب العربيين، وانهاء عهد السيطرة الأجنبية، إلى جانب دوره في نشر رسالته السمحاء.

ومن ثم تقدمت الدعوة الإسلامية في الامبراطوريتين الفارسية والرومية مجتذبة الأقوام الأخرى للانضمام اليها، مجتثة جذور الكراهية والعداء القومي والتعصب العنصري، زارعة

بذور الخير والتآخي، مقيمة العدل بين الجميع على أساس من العدل والتساوي في دولة الإسلام الكبرى.

وليس من شك في أن هذا التحول التاريخي، إنما حدث بفضل تلك القوة العقائدية التي اعتنقها العرب من المسلمين الأوائل، فغدت قوة مادية جبارة، إذ غدا العربي المسلم يشعر بأن العقيدة الإسلامية جزء لا يتجزأ من حياته التي غدت بدورها ملحمة كبرى، في عملية تحويل البنى الاجتماعية السابقة على الإسلام ونقضها، لينشئ محلها بنية اجتماعية حياتية اقتصادية، في قوة متماسكة تركز بأسسها على قواعد صلبة من المضامين الخيرة للدين الإسلامي ولسجاليya العروبة.

ومن هذا المنطلق يمكن فهم تسارع العرب المسلمين إلى الجهاد، دونما تردد، يطلب كل منهم الاستشهاد وبذل الروح رخيصة في سبيل هدف عظيم هو نشر الدعوة وتبليغها إلى كافة الشعوب، وبالتالي بناء دولة الايمان، دولة الإسلام.

إن هذا النضال الملحمي هو الذي أنشأ الدولة المترامية الأطراف، امتداداً من شمالي افريقيا إلى أواسط مجاهلها، فألى مشارق آسيا وصولاً إلى قلب الصين، وصقيع روسيا، متجاوزة الهند، ومن ثم انطلاقاً إلى اسبانيا وتوغلاً في الحدود الجنوبية لفرنسا. لكن الإسلام لم ينتشر بقوة السلاح وحده، وإنما كذلك بقوة العقيدة المستندة إلى الجهاد الفكري الذي من خلاله دخل الإسلام الكثير من المناطق مثل اندونيسيا وبعض بقاع آسيا والمجاهل الافريقية.

ما هو سر ذلك الانتصار المذهل الذي حققه الإسلام على أيدي العرب حملة رسالته وبنء حضارته؟

لا ريب في أن الإسلام إنما حقق ذلك بفضل عظمة مبادئه وتوافر العناصر الحضارية في رسالته، التي تتلخص في العدالة الواجبة، وحق الحرية، والتكافل الاجتماعي، والشعور بالمسؤولية، وإشاعة الأمن، وفي الأخوة البشرية والمساواة، ومعاملة الناس بما يحب المسلم أن يعامله الناس به.

وبفضل مثاليته التي تتجلى في دعوته دائماً إلى الايثار وانكار الذات، والتواضع والبر والمعروف، والسخاء دون تبذير ولا اسراف ولا ترف، وتهذيب السلوك الانساني بالصبر والحلم والأمانة والرحمة والاخلاص والوفاء والصدق والتضحية، وفي العناية بالضعفاء والمخالفين في الدين، وفي فرضه للزكاة، وتحريره للرقيق، وإيجاب كفالة اليتيم، والانفاق على الأرامل والمحتاجين، ومواساة المنكوبين والمكروبين، وفي تربيته الوجدان والمشاعر الانسانية.

وبفضل البساطة الظاهرة في عقيدته وعباداته ومعاملاته وقوانينه وتشريعاته، وحيويته المتجددة دائماً في خدمة الفرد والجماعة، وتأمين مصلحة العامل والفلاح والتاجر والموظف والمرأة والغني والفقير والقوي والضعيف والحاكم والمحكوم، وفي اعتباره الحياة مشاركة وتبادلاً للمنافع والخيرات بين البشر.

وبفضل ثورته على المحاباة والنفاق والمحسوبية والزلفى واكتناز الأموال دون اداء حقوق

الفقراء فيها، وعلى قيم الحسب والنسب والمال والمظهر والجاه والسلطان، وعلى العصبية الاقليمية والتفرقة العنصرية، والتقاليد الفاسدة والطغيان، وعلى كل الرذائل والشور الذاتية والاجتماعية والخلقية.

وبفضل ديمقراطيته التي تتجلى في الشورى والتعاون الجماعي، وفي الغائه الامتيازات الطبقية والعائلية، والامتيازات التي يمنحها الأقبوياء لأنفسهم، وجعله العلم فرضاً على كل مسلم ومسلمة دون أن يترك للمعرفة الانسانية حداً، ودعوته إلى العمل، والسعي لتوفيره حقاً لكل انسان، ورفع من كرامة العامل في الحياة، وتأمينه حاجات الطبقات الفقيرة والعاطلة والعاجزة عن العمل، واستلهامه الفكر واحترامه له، وتقديمه الشك أمام كل بحث، ودعوته إلى نبذ التقاليد، واستهدافه في مبادئه سمو الغاية الأدبية وحدها دون النظر إلى التعليقات الاقتصادية والمادية للأشياء.

ومن وراء جميع هذه القيم الانسانية، كانت هناك قيم قومية وخصائص شعب ظهر على مسرح التاريخ ليستمر أجمل فصوله وأروع ملاحمه. فقد عزز الإسلام روح الحرية والعدالة في حياة العرب، وأضاف إليها شعلة الايمان، ووضع على عاتق تلك الأمة مسؤولية رسالته الخالدة، وأقام بين الله وبينها عهداً وميثاقاً على حمل هذه الرسالة ونشرها في العالم: ﴿وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾^(٢). ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾^(٣). ﴿هو اجبتاكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم هو ساكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس﴾^(٤).

وهكذا كانت الجزيرة العربية مبعث النور إلى أقطار العالم، وكان العرب حملة رسالته، هذه الرسالة التي تلاقت في وجدانهم القومي بأخلاق الفطرة والمروءة والفتوة، وفي وجدانهم الديني بتراث الإبراهيمية الحنيفية، فلم يقتصر فضلهم على امتلاك الحقيقة وإنما تعداه إلى نشرها والكفاح من أجلها، وأطلوا على العالم والحقيقة في يمينهم، وفي شألمهم الشوق إلى نصرها والتفاني في سبيلها، منتقلين من عصر بطولة الفرد إلى عصر بطولة الأمة؛ أمة قومية في نفسها، مسؤولة عن تقويم غيرها، أعطت وكانت سخية في عطائها.

والإسلام قوة روحية لا ينتصر الا بالعقل الذي يعيها، والقلب الذي يتمثلها، والساعد الذي يزود عنها. ولو كانت القوى الروحية تتنصر تلقائياً بأمر من الله تعالى لما عانى المسلمون أهوال الاضطهاد، ولما هاجروا من مدينة إلى أخرى، ولما اضطروا إلى حمل السلاح وخوض غمرات الكفاح. ولكن الله أراد أن تخضع تلك القوة الروحية إلى السنن الطبيعية، وأوكل إلى العرب الذين آمنوا بها أن يحملوا رسالتها ليغسلوا عن الأرض عار الظلم ويرفعوا من شأن الانسان فكان التجاوب والتلاحم بين مبادئ الإسلام وخصائص العروبة، مبعث سحرها وسر انتصارها.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الزخرف»، الآية ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٤٣.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآية ٧٨.

لقد انتصر الإسلام بتلك السرعة الخاطفة التي امتد نوره منها من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، والتي أذهلت الباحثين وحيرت المؤرخين، لسهولة فهمه ويسر أحكامه وسهاحة مبادئه وعدالة شريعته، ولأن الأمة التي حملته إلى تلك البقاع القاصية من الأرض قد احتضنته بكل جوارحه من جوارحها، وتمثلته بكل نبضة من خلیجات قلوبها، واعتنقته نهجاً وتفكيراً ومسلکاً، فكان منها أمثال أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وخالد بن الوليد والمثنى بن حارثة وسعد بن أبي وقاص. وهذا ما يفسر منعة الدول الإسلامية الأولى وسر قوتها، ومكمن طاقاتها الفاعلة في سياق التطور التاريخي ومجرى التحولات الاجتماعية.

وقد انتبه إلى هذه الحقيقة التاريخية، واحد من أبرز علماء الإسلام في العصر الحديث هو أبو علي المودودي أمير الجماعة الإسلامية في باكستان، فقال في الصفحة ٢٧ من كتابه الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية: «إذا كانت أمامك غاية صحيحة منزّهة، فإنما تحتاج إلى سلاح من الحديد لا سلاح من الخشب الذي أكلته الأرضة ولا قبل له بتحمل شيء من الضرب الخفيف. وهذا ما أشار إليه نبينا الكريم ﷺ بقوله: «خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام» أي أن الذي كان فيهم الجوهر الثمين في الجاهلية، إنما هم الذين نفعوا الإسلام واثبتوا أنهم أكفاء للاضطلاع بكل أمر من أموره. وغاية ما حدث فيهم من الفرق أنه كانت مواهبهم وقواهم تستعمل في طرق الشر والمعصية، فجاء الإسلام ووجهها إلى طريق الرشd والخير. والحاصل أن نفايات القوم وحثالاتهم ما كانوا ليرجى منهم النفع لا في الإسلام ولا في الجاهلية، إن الظفر العظيم والفتح المبين الذي ناله النبي ﷺ في العرب، والذي لم يمض عليه إلا مدة بسيرة حتى أمسى جزء عظيم من المعمورة، من نهر السند إلى بحر الأطلسي بنفوذ وأثاره البالغة، أو كان لكل ذلك سبب، غير أنه ﷺ ظفر في جزيرة العرب بأحسن ذخيرة من الكفاية الإنسانية والاستعداد البشري ممن يملكون قوة مسخرة من السيرة الفردية والطباع المستقيمة؟ أرايتك أنه لو كان ظفر ﷺ من أصحابه برجال ساقطي الهمة مترعزي الإرادة من لا يوثق بهم ولا يعول عليهم، فهل كان يحصل منهم على نتائج مثل تلك النتائج الباهرة التي حصل عليها؟».

ويمكن القول إن الدعوة الإسلامية قد مرت من خلال صلتها بالعروبة بأربعة أدوار:

١ - دور الظهور

وقد اجتبي الله الأمة العربية أو اصطفاها لظهور الإسلام فيها وتأدية رسالته، لأن العرب مسلمون منذ عهد إبراهيم: ﴿أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين. أم لم يعرفوا رسولهم فهم منكرون﴾^(٥). ومن تلك الأمة المصطفاة كان النبي العربي الذي جاء ليتمم مكارم الأخلاق التي عرفت بها تلك الأمة وفطرت عليها. وكذلك كان القرآن عربياً لغة وحكماً وبياناً: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾^(٦). وكذلك أنزلناه بلسان عربي مبين. ﴿ولو نزلناه على بعض الأعجمين. فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين﴾^(٧).

وجاء في خطبة لأبي بكر الصديق حض في فيها على جهاد المرتدين بعد وفاة الرسول: «إن

(٥) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون»، الآيتان ٦٨ - ٦٩.

(٦) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٢.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآيتان ١٩٨ - ١٩٩.

الله بعث محمداً والعلم شريد، والإسلام غريب طريد، قد رث حبله، وخلق عهده، وضلّ أهله منه. والعرب الأميون يجسبون أنهم في منعة من الله لا يعبدونه ولا يدعونه، فأجهدهم عيشاً وأضلهم ديناً. فختهم الله بمحمد، وجعلهم الأمة الوسطى ونصرهم عن اتباعهم ونصرهم على غيرهم».

ويقول منصور فهمي: «كان العرب قبل الإسلام يرتبطون بمفاخر لهم ويمكّارم تلخص للعروبة معنى وتمثل لها خلاصة ولباً، وليس أدل على ذلك مما يروى في آثارهم (قصة لقاء زعماء العرب لكسرى). ان في هذه القصة الحقيقية أو الخيالية تصويراً لشخصية العروبة وعبريتها. ثم جاء الإسلام وهو من صميم العروبة، فأيقظ من عبقرية العرب الايمان بالله وبرسله وهدايته لنبي الانسان قاطبة، فتحققت بالإسلام عبقرية الروح العربية حين تلخص في ايمان بالله وايمان بالانسانية، وايمان بالعزة والحرية، وايمان بالقيم الانسانية والمكارم. وتلك الأسس كانت مصدر حضارة، وتلك الأسس نفسها هي اليقظة المحركة للقومية العربية، لم لا يكون ليقظة العروبة في عبقريتها عمل قدرته المقادير لتلك الآونة في حياة البشر وفي مستقبل الانسانية؟ لم لا يكون لتلك العبقرية رسالة قد أن حينها لتلقى على الناس؟!».

٢ - دور التوحيد

ولم يقتصر هذا الدور على جمع شتات القبائل المتنافرة بل تعدى ذلك إلى تحرير العرب الخاضعين للنفوذ الأجنبي في العراق ومصر والشام، وتوحيدهم جميعاً في أمة واحدة ذات كيان وعقيدة ورسالة. وبذلك لم يعد الإسلام مجرد عقيدة دينية تمس ضمير الانسان العربي، بل غداً أيضاً شرارة تلهب وجدانه القومي. وقد سرت هذه الشرارة إلى قلب العرب غير المسلمين فقاتلوا إلى جانب هؤلاء وهم يقولون: «نقاتل مع قومنا!» ومن ثم كان التوحيد والتحرير انجازاً قومياً إلى جانب مضمونه الديني.

ويقول عباس محمود العقاد: «كان محمد بن عبدالله راضي النفس بعرويته يمدد الله لأنه يوم ولد أعز الله العرب ونصرهم على دولة الأكاسرة التي طغت على حوزتهم واستباح ما ملكت من جوارهم. وكان يحب قومه ولا يحب من يبغضهم، فلا يكره العرب الا منافق، ولا يخلص في عقيدته من لا يخلص في رعايتهم وعرفان حقهم. يحب قومه ويجب أن يحبهم الناس. وهذا قصارى النفس مع القومية في شعورها وعاطفتها، ولكنه الحب الذي يعمل ولا يقنع بأن يشعر وينطوي على شعوره. فهذا الحب هو الذي جمع شمل العرب، وألف بين قلوبهم، وأخرج من أشنات قبائلهم أمة واحدة نهاها الأمم، وتلقى عنها رسالة الهداية باسم الله، باسم رب العرب والعجم، باسم رب العالمين باسم رب الانسان في المشارق والمغرب».

٣ - دور الانتشار

جعل الإسلام للعرب رسالة انسانية حملوها إلى غيرهم من الأمم، فدان هؤلاء بها وأفادوا منها ونهضوا بسببها، وهم لهذا يشعرون بأن العرب قد أسدوا اليهم فضلاً كبيراً فيحلونهم بينهم في منزلة خاصة ومكانة مرموقة. وقد أدى انتشار الإسلام خارج الوطن العربي إلى نوع من التعريب العفوي للأقطار غير العربية التي ساد الإسلام فيها، لأن العرب هم الطليعة التي حملته وتحملت مسؤوليته، وهم السابقون فيه والقيّمون عليه، الذين ظاهروه وظهروا به ونصروه وانتصروا به، ولأن اللغة العربية التي هي لغة الدين ولغة الدولة، وسرعان ما أضحت لغة الثقافة العامة، مما دفع الكثيرين من الأعاجم إلى التعريب والتحول

عن تراثهم وأديهم إلى تراث العرب وأدب العرب والاندماج فيها فكراً وتعبيراً وشعوراً.
وهكذا امتزج مفهوم الإسلام ومفهوم العروبة بصورة عفوية تلقائية امتزاجاً عضوياً
طبيعياً. وكان عمر بن الخطاب على حق حين كان يقول: «العرب مادة الإسلام» أو بتعبير بعض
المفكرين المحدثين: «العرب أمة الإسلام».

يقول طه حسين: «أصبح الناس يتكلمون اللغة العربية، واللغة العربية بطبيعتها أصبحت لغة
السياسة ما دام الحكام عرباً، ولكن اللغة السياسية هذه التي يتكلمها الناس لم تلبث أن أصبحت لغة للثقافة
والعلم أيضاً.

«واذن هناك قومية عربية جديدة انشأها الإسلام لم تكن تأتلف من عنصر عربي خالص، وإنما كانت
تأتلف من جميع هذه العناصر التي كانت تسكن كل هذه البلاد. فأنشأ الإسلام اذن أمة جديدة، وجعل هذه
الأمة عربية: عربية اللغة، عربية التفكير والشعور، عربية الحضارة، وعربية العلم والثقافة والأدب.

. . هذه هي القومية العربية، كَوْنُها أو حاول تكوينها الشعر أول الأمر، ثم كَوْنُها القرآن آخر الأمر، ثم
جعلت تفرض نفسها في غير عنف ولا اكراه على العالم القديم حتى احتلت مكانة الامبراطورية الرومانية
واحتلت مكانة الدولة الفارسية».

٤ - دور النكسة

ولا بد من أن يقف المرء موقف التأمل في هذا الدور، حين يرى أن الدولة الإسلامية
الكبرى التي أنشأها العرب بكفاحهم العقائدي وما أثاره الإسلام في نفوسهم من طاقات
بناء، قد بدأت تتمزق وتتعثر، منذ رجحت كفة الشعوب غير العربية في الدولة على كفة
العرب، ومنذ بدأ يفلت من أيدي هؤلاء زمام القيادة، بفعل الحركات الشعبية التي تسترت
بالإسلام للقضاء على الحكم العربي ودور العرب المميز في الدولة الإسلامية الكبرى، ولم تكن
تدري، أو لعلها كانت تدري، أنها باقضاء هذا القطب العربي الذي يمسك بأزمنة الدولة
المتراصة إنما تقضي على الدولة نفسها.

النهضة... والسقوط (*)

محمد عابد الجابري

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته، يعيش مشكلة «النهضة»، أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة. بل يجب القول: إن مشكلة «النهضة» هي التي كانت، ولا تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه الى اتجاهات وتيارات. وإذا كان شعار «الثورة» قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينيات من هذا القرن، فإن هذا لا يعني أن مشروع «النهضة» قد تحقق كاملاً، أو أن شعار «النهضة» لم يعد يستجيب لطموحات الجيل العربي الجديد، كما قد يكون تراءى للبعض في أوائل الستينيات، بل بالعكس لقد استرجع هذا الشعار، منذ بضع سنوات، مكانته في الساحة الفكرية العربية بينما دخل شعار «الثورة» منطقة الظل على الساحة نفسها.

ليس من مهمتنا هنا تحديد الأسباب التي تقف وراء هذا «التراجع» من «الثورة» الى «النهضة»، على الأقل على صعيد الشعارات، ولذلك فإننا سنكتفي بتسجيل هذه الظاهرة التي تفرض نفسها كواقع لا يجوز تجاهله، وهي أن الفكر العربي يقبل اليوم، كما قبل بالأمس هذه المزاوجة بين «النهضة» و «الثورة»: يقبلها على صعيد اللغة، أي على صعيد العلاقة بين الدال والمدلول. وهذا ليس راجعاً الى كون الكلمتين من المترادفات التي تعج بها اللغة العربية، فهما مصطلحان جديداً خلقتهما الترجمة، بل إنما ترجع هذه المزاوجة، في نظرنا، الى فقر في مضمونها لدى الفكر العربي، نتيجة كونها تشيران لديه، لا الى واقع متحقق، بل الى «واقع» مأمول التحقيق. فعندما يتحدث العرب عن «النهضة» أو «الثورة» فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملاً، بل يجب القول: عن مشروع لم يكتمل حتى على صعيد التصور الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف والأحوال: فهو تارة «نهضة».. أو «يقظة» وهو تارة «بعث» أو «ثورة».

(*) مستل من: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1982)، ص 17 - 33.

نعم إن كلمة «نهضة» من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية، وقد صيغت من مادة (ن. هـ. ض.) لتنتقل الى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية (Renaissance) منظوراً اليه كـ «مشروع» مستقبل عربي. وهنا تكمن احدى المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوروبي ومفاهيمه والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة. إن مصطلح (Renaissance) - ويعني لغوياً: «ميلاد جديد» - لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر. هذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير اليه قد انطلق من ايطاليا، ليعم أوروبا، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت احياء التراث الاغريقي - الروماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل «ميلاداً جديداً» لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى، وبكيفية خاصة في القرون «المظلمة» منها. واذن فمصطلح (Renaissance) قد صيغ بعداً، للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، كامل الوجود والمقدمات. وكذلك الشأن في مصطلح (Révolution) الذي يحمل هو الآخر، في اللغة الفرنسية، بل في اللغات الأوروبية عموماً، مضموناً محدداً يرتبط بحدث تاريخي معين، هو الثورة الفرنسية 1789 أو غيرها من الثورات في أوروبا وأمريكا. . وهكذا فالمصطلحان في اللغات الأوروبية هما من أسماء الاعلام. واذا ما اطلقا ليديلاً على معنى «النهضة» أو «الثورة» دون تخصيص، فإن هذا المعنى يظل مع ذلك مشعباً غنياً، نظراً لارتباطه بنموذج واقعي معروف تمام المعرفة. أما في الفكر العربي الحديث والمعاصر فالمصطلحان يشيران، كما ابرزنا ذلك قبل، لا الى واقع تحقق، بل الى مشروع للمستقبل، يطرح على صعيد الذهن والوجدان كبديل عن الحاضر، ومن هنا كان التفكير في «النهضة» - أو «الثورة» - بحثاً عن مشروع، وتفكيراً في «نموذج». وسمنا هنا أن نتعرف على هذا النوع من «التفكير» من خلال الخطاب الذي يحمله، خطاب الفكر العربي الحديث والمعاصر حول «النهضة» و«السقوط».

* * *

لقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم في أوائل القرن الماضي - ولا زال الأمر كذلك الى اليوم - أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية التي كان تحديها لهم - ثقافياً وعسكرياً - المهماز الذي يقظتهم وطرح مشكل «النهضة» عليهم. . والحضارة العربية الاسلامية التي شكلت، ولا زالت تشكل، بالنسبة اليهم، السند الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي. ولما كان النموذج الأوروبي قد حمل اليهم، في آن واحد: «الحرية» والقمع (الايديولوجيا الليبرالية والتدخل الاستعماري)، ولما كان النموذج العربي الاسلامي يقدم نفسه لهم عبر قنطرة طويلة عريضة من الركود و«الانحطاط»، فلقد كان لا بد أن يكون الاختيار مصحوباً بنوع من التوتر النفسي، شبيه بذلك الذي يسميه علماء النفس بـ «التناقض الوجداني» (Ambivalence)، حيث تزودج في آن واحد في وجدان الشخص نفسه مشاعر الحب والكراهية ازاء الموضوع نفسه. ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تجعل الخطاب العربي في «النهضة» أو «الثورة» خطاباً متوتراً يتميز بما يميز به كل خطاب يقوده الانفعال والعاطفة: فنقص ذلك الحذف والاختزال تارة والابراز والتضخيم تارة أخرى.

إن التعامل نهضوياً - على صعيد الخطاب - مع النموذج الأوروبي يتطلب منهم السكوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا «غير» ممكن لأن الاستعمار الأوروبي بالذات يعوق نهضتهم، بل يهدد وجودهم. . . وإذن، لا بد من معارضته بل لا بد من فضحه ومقاومته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعامل - نهضوياً كذلك - مع النموذج العربي الاسلامي يتطلب بدوره السكوت عن قرون طويلة من «الانحطاط»، وهذا السكوت «غير» ممكن هو الآخر لأن قرون «الانحطاط» هذه جزء من هذا النموذج نفسه، وإذن، لا بد من حضورها، بكيفية أو بأخرى، في الخطاب نفسه.

نعم، لقد كان يمكن لنوع من «الرقابة» اللاشعورية أن تنجح في إخفاء هذا الجانب أو ذلك، في هذا النموذج أو ذاك، لولا أن العربي يجد نفسه مضطراً عندما يختار أحد النموذجين لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر، أو على الأقل الدخول معه - أعني مع مَنْ اختاره من العرب - في جدال قوامه فضح المسكوت عنه فيه. هنا ترتفع «الرقابة» اللاشعورية لتترك الميدان للتناقض الوجداني، الشيء الذي ينعكس اثره مباشرة في الخطاب، فيجعل منه خطاباً غير مراقب الرقابة الكافية.

ويبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزيكها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة. وهكذا، فعلاوة على الملاحظات التي سجلناها اعلاه بصدد العلاقة بين الوعي العربي بالنهضة والنموذجين اللذين يعملان على تحديد وتأطير هذا الوعي، يمكن القول بصدد المحدد الثالث للوعي النهضوي العربي - ونعني به الواقع الذي يعيشونه و«يرفضونه» - إنه كلما اشتدت عليهم وطأة هذا الواقع «المرفوض» كان هروبهم الى الأمام أشد وأعنف، نقصد بذلك أن طموحهم النهضوي يزداد ويتضخم بازدياد وتضخم وقع الحاضر عليهم، لا فرق في ذلك بين من يدعوا الى بعث النموذج العربي الاسلامي، وبين من يطالب بالافتداء بالنموذج الأوروبي أو بين من يقول بأخذ «أحسن» ما في النموذجين. وبعبارة أخرى انه كلما «تعمق» وعي العرب بالانحطاط ارتفع مستوى طموحهم النهضوي.

علام يدل هذا؟

إنه يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع «الانحطاط» الذي يعيشونه، و«واقع» النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: العربي الاسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر، والنتيجة هي أنهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه. وفي ضوء معطياته وامكانياته، الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تفتني وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة. . . بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز ولكنه أخذ في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج العربي الاسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغلاً» في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه

الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي «يتوغل» في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراب التقدم العلمي والتقني الهائل . . .

من هنا تلك الثغرة الواسعة والعميقة في وعي العرب بالنهضة، الثغرة التي تجعل وَعْيَهُمْ هذا مجرد احساس بالفارق، أي حصيللة مقارنة ومقايسة لا حصيللة تحليل وممارسة. إن غياب تحليل الواقع - واقع «الانحطاط» - وعدم الانطلاق من هذا التحليل لبناء نموذج مطابق يرتبط فيه ابتداء النهضة بالوعي ببدائها، هو السبب في ذلك التضخم في الطموح النهضوي العربي، التضخم الذي يقفز على الواقع ويلغي الزمان والمكان ويجعل، بالتالي علاقتهم مع أحد النموذجين تتحول الى الحلول محله، الى تقمصه والاحتفاء به.

* * *

ثلاثة أطراف تحدد تصور العرب للنهضة: النموذج الأوروبي، والنموذج العربي الاسلامي، و«الانحطاط» كما يعانونه ويزدادون وعياً به. والمهم بالنسبة الينا ليس هذه الاطراف ذاتها، بل العلاقة التي تقوم بينها على صعيد الوعي العربي الحالم بالنهضة، العلاقة التي تؤسس خطابها النهضوي فتوجهه هذه الوجهة أو تلك.

لننظر أولاً الى ظاهرة التضخم على مستوى الطموح في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، التضخم الذي يربط النهضة بـ «قيادة الانسانية» . . . وليس فقط بـ «اللحاق» بالركب الحضاري الراهن . . . نجد هذا التضخم لدى المتمسكين بالنموذج الاسلامي، وحده دون غيره، والذين يتصورون النهضة على أنها بعث للإسلام من جديد: «البعث الذي يتبعه - على مسافة بعيدة أو قريبة - تسلم قيادة البشرية»^(١)، كما نجده لدى اقطاب الاتجاه القومي الذين يزاوجون في تصورهم للنهضة بين النموذج العربي الاسلامي (يوصفه نموذجاً عربياً بالأساس) والنموذج الأوروبي، والذين يفهمون النهضة على أنها «انبعاث قومي» لاداء «رسالة الى العالم اجمع» انطلاقاً من «أن الأمة التي بعثت من قبل لتقود العالم وحدها للحق والعدل والسلام لا بد لها أن تبعث من جديد في القرن العشرين . . . لرسالة مستمدة من حقيقة وجودها كأمة عربية، رسالة إما أن تؤديها عظيمة كاملة وأما أن لا تؤديها على الاطلاق»^(٢). وانطلاقاً كذلك من «أن قافلة الانسانية قافلة واحدة، وقد مر زمن كنا فيه على رأسها وبيدنا زمام قيادتها. لذلك كانت الخطوة الأولى المترتبة علينا اليوم هي أن نعود الى مسرح التاريخ بعد أن بقينا على الهامش طويلاً، فتمثل الحضارة الحديثة ونهضتها لكي نستطيع أن نتجاوزها ونعطي رسالتنا الى العالم»^(٣). ونقرأ في مقالة حديثة لكاتب قومي آخر: «لن ينبعث ابداع العرب الا من خلال انبعاث ابداع العالم ثانية على صورة مشروعه الثقافي الرحامي. ذلك ما يقوله خطاب حضارته المنصرمة اذ لم يخرج العرب من جاهليتهم الا وهم يخرجون العالم حولهم من جاهليته». ثم يضيف: «وتبقى محاولة أن ينتزع العربي عقلانية الحضارة الأوروبية الموشكة على الانتحار»^(٤).

(١) سيد قطب، معالم في الطريق (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص ١٠.

(٢) منيف الرزاز، معالم الحياة العربية الجديدة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ١٤.

و٣١٠.

(٣) الياس فرح، في: دراسات في القومية، مجموعة مقالات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠)، ص ٤٢.

(٤) مطاع صفدي، «الرحمن، السلطان، الشيطان: في جدلية الحضارة العربية والاسلامية»، الفكر

العربي المعاصر، العدد ١٢ (أيار/ مايو ١٩٨١)، ص ١٦ - ١٧.

وإذا تواضع الفكر العربي قليلاً والتزم نوعاً ما الموضوعية، فإنه يرى في النهضة المنشودة قيام حضارة عربية جديدة، الى جانب الحضارة الأوروبية المعاصرة و«قيادة على التفاعل معها واغنائها والسير معها في نفس الاتجاه لخلق حضارة انسانية أكثر انسانية وأكثر تطوراً وأعم نفعاً»^(٥). وإذا لاحظ أحد أبناء الحضارة الأوروبية «أنه كلما اشتد تصميم العالم العربي على نزع نير الغرب الصناعي عنه، كلما ازداد تصميمه على تبني مضمونه الحضاري» أجاب العربي: «أن الشرق لا يصير على تبني الحضارة الغربية وحدها، وإنما يهدف الى استخلاص ما يصلح من الحضارات كلها ليمزجها بحضارته الأصلية، وليخلق من المزيج حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله»^(٦).

نستطيع أن نملاً صفحات وصفحات من أمثال هذه العبارات الصادرة عن كتاب عرب كبار، دع عنك الشعارات - الأذاعية والصحفية - التي من نوع «المارد العربي» والتي تطلق من حين إلى آخر، للتعبير عن هذا الطموح الى الانطلاق نحو «قيادة العالم». وبوسع المرء أن يلاحظ، استناداً إلى كثير من القرائن، أن العرب لا يشكّون في إمكانية قيامهم بهذا الدور القيادي للعالم عندما تتحقق نهضتهم، بل يمكن القول إن «النهضة» تقترب في أذهانهم، سواء تعلق الأمر بالنموذج الأوروبي أو بالنموذج العربي الاسلامي، باحتلال مركز الطليعة والقيادة على الصعيد العالمي، وذلك بفعل هذين النموذجين نفسيهما. ذلك لأنه سواء التفت العرب الى أوروبا اليوم أو الى أجدادهم بالأمس، فإن «النموذج» قيادي دوماً. ان «منطق» التاريخ كما خبروه بالأمس وكما يرونه اليوم - أعني أن آلية التفكير عندهم المعتمدة على «قياس الغائب على الشاهد» - يقتضي أحد أمرين: «إما أن تكون سيدياً. . . وإما أن تكون مسوداً. . . وبما أنهم كانوا أسدياً في الماضي فإن «المنطق» نفسه يقرر «أن ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل».

«ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل» ليس فقط على صعيد «النهضة». . . بل أيضاً على صعيد «السقوط». وهكذا، فكما يشهد التاريخ على أنه كانت هناك حضارات عديدة، ما إن بلغت أوج ازدهارها حتى بدأ «الهرم» يدب في أوصالها، لتأتي الخاتمة «المحتومة»، وهي الانحطاط والانهار (ذلك ما حدث للحضارة المصرية وحضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية والحضارة الاسلامية نفسها). . . فإن الحضارة الغربية الحديثة المعاصرة التي «بلغت» أوج ازدهارها، لا بد أن تدخل هي الأخرى في «طور الانحطاط» ليفسح المجال للحضارة العربية المقبلة التي ستكون حينئذ مؤهلة وحدها لـ «قيادة البشرية».

وهكذا، فكما وقف ابن خلدون بالأمس شاهداً على تراجع الحضارة العربية الاسلامية وبداية نشوء وتكون الحضارة الأوروبية الحديثة، يُنصّب كثيراً من الكتاب العرب أنفسهم اليوم، بل منذ قرن أو يزيد، «شهداء» على قرب «انهار» الحضارة الغربية المعاصرة، وبالتالي على قرب «قيام» الحضارة العربية المستقبلية التي ستحل محلها في «قيادة» العالم. . . ولكن مع هذا الفارق وهو أن ابن خلدون كان شاهداً على واقع، أما الكتاب العرب المعاصرون فهم «شهداء» على «حلم».

(٥) صلاح خالص في مجلة: الآداب (بيروت) (كانون الثاني/يناير ١٩٧٣)، ص ٧٠.

(٦) جاك بريك، العرب وتاريخ المستقبل، ترجمة وتعليق خيرى حماد؛ مقدمة هاملتون جب (القاهرة):

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (١٩٧١)، ص ١٤٦، هامش رقم (١).

نجد هذا، ليس فقط عند رواد التيار السلفي ومن نحا نحوهم من المتأخرين، بل نجده، أيضاً عند رواد الاتجاه الليبرالي من المسيحيين العرب الذين يتمسكون بالنموذج الأوروبي ذاته. ومما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن نجد أحد هؤلاء ينادي منذ حوالى قرن من الزمان قائلاً: «... فيها قد خيم التمام على الغرب وعمّ، فتأمل زوالاً اذا قيل تمّ. أو ما ترى النزاع بدأ يسعى بين ملّته، والحسد بين دوله... وهذا دليل الدمار وطليعة الدثار. ولا بدع، فالشرق أخذ يطلب ما له، ليسترجع ما له»^(٧).

وإذا كان هذا الرائد الليبرالي قد أصدر هذا الحكم استناداً الى المثل العربي القائل: «تربّ زوالاً اذا قيل تم» - والأمثال التي تفيد هذا المعنى في الأدبيات العربية كثيرة - فإن كتاباً عربياً آخرين معاصرين لا يترددون في اصدار الحكم نفسه استناداً الى مفاهيم ومقولات معاصرة. وهكذا نجد بعضهم يلح على «حتمية» انهيار الحضارة الأوروبية الراهنة بسبب غلوها «المادي» «وإغفالها» الجانب الروحي، بينما يكرر بعضهم الآخر «نظريات» بعض الكتاب الغربيين أمثال شبنغلر... وقد لا يخلو «اليساريون» منهم ممن يرى أن انهيار الحضارة الغربية «حتمية تاريخية» مستعيداً، على طريقتة الخاصة، تحليل ماركس للنظام الرأسمالي وتنبؤّه بانفجار تناقضاته.. وإذا انفجرت.. «انهارت» الحضارة المؤسسة عليها.. الحضارة الأوروبية المعاصرة!

ويبحث العرب في اطار هذا النمط من «الغيبوبة» النهضوية عن عوامل القوة في نهضتهم «القيادية» فيجدونها كثيرة متنوعة. فالوطن العربي ذو موقع جغرافي استراتيجي ممتاز، يطل على محيطين عظيمين ويشرف على ثلاثة بحار لا تحفى أهميتها القصى.. والأرض العربية غنية معطاء.. فيها النفط والمعادن، وفيها مساحات شاسعة صالحة للزراعة، والقوة البشرية متوفرة، وأكثر من ذلك وأهم - في منطق «الغيبوبة» النهضوية هذه - ذلك الماضي القيادي، وهذه اللغة الكريمة، وهذه «العبقرية» التي جعلتهم يعرفون كيف يجمعون بين «المادة والروح» مما «سيضمن» الاستمرار لنهضتهم المقبلة التي لا تنتظر سوى افساح المجال للإمكانات العربية الكامنة، بل لـ «المارد العربي» وبقى بطبيعة الحال انتظار «الزعيم البطل»...

* * *

لنترك هذه الصورة الجميلة التي يرسمها «الوعي - الحالم» في وجدان العرب عن النهضة، ولننظر الى الصورة الأخرى التي يحفرها في نفوسهم «الوعي - الكابوس» بالسقوط، فالصورة الأولى لا تفهم الا بالصورة الثانية.

كتب أحد رواد الاتجاه الليبرالي في الفكر العربي الحديث سنة ١٨٥٩ يتساءل: «ابن كان العرب وأين هم الآن؟ لقد قضى جيل آدابهم الذهبي وخيم عليهم جيلها المظلم، وكان ابتداء جيلها المظلم

(٧) فرانسيس مراه (١٨٣٦ - ١٨٧٣) ذكره منير مشابك في كتابه الفكر العربي الحديث.

أواخر الجيل الرابع عشر، وما زال ينمو ويتزايد حتى عم البلاد والعباد. أين الشعراء أين الأطباء أين الخطباء أين المدارس أين المكاتب أين الفلاسفة أين المهندسون أين المؤرخون أين الفلكيون، أين كتب هذه الفنون، أين العلماء المحققون والأدباء المدققون؟...»^(٨).

«أين كان العرب وأين هم الآن؟... ذلك هو السؤال نفسه الذي طرحه، في الوقت نفسه تقريباً، رائد السلفية في الفكر العربي الحديث، ولكن على طريقته الخاصة ومن منظوره الخاص. فهو لا يتحدث عن «العرب» وحدهم، بل عن «المسلمين كافة»، وهو لا يتجه بالسؤال إلى الآداب والعلوم وحدها، بل إلى كيان الأمة ذاته. وهكذا فالأمة العربية الإسلامية التي كانت «بحمى كل واحد منها كَوْناً بديع النظام، قوي الأركان، شديد البنيان، عليها سياج من شدة البأس ومحيطها سور من منعة الهمم... فصارت وهي قليلة العدد كثيرة الساحات كأنها للعالم روح وهو لها بدن عامل. هذه الأمة هي الآن قَدْ وَهَى بِنِياها، وانثر المنظوم منها وتفرقت الأهواء وشقت العصا وتبدد ما كان مجتمعاً وانحل ما كان متعقداً وانفصمت عرى التعاون وانقطعت روابط التعاضد وانصرف عزائم أفرادها عما يحفظ وجودها»^(٩).

ويؤرخ رائد السلفية لهذا الانحطاط فيقول: «بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يُحَوِّروا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حد لم يسبق له مثيل في دين من الأديان. ثم انتلمت وحدة الخلافة فانقسمت إلى أقسام: خلافة عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، تفرقت بهذا كله، كلمة الأمة وانشقت عصاها وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطت هيبتها من النفوس وخرج طلاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة، ولا يرعون جانب الخلافة. وزاد الاختلاف شدة وتقطعت الوشائج بينهم بظهور جنكيزخان وأولاده وتيمورلنك وأحفاده، وابقاعهم بالمسلمين قتلاً واذلاً حتى أذهلهم عن أنفسهم، فتفرق الشمل بالكلية وانفصمت عرى الائتلاف بين الملوك والعظماء والعلماء جميعاً، وانفرد كل بشأنه وانصرف إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى أحاد وافترق الناس فرقاً كل فرقة تتبع داعياً إما إلى ملك أو مذهب، فضعت آثار العقائد التي كانت تدعو إلى الوحدة، وتبعث على اشتباك الوشيجة، وصار ما في العقول منها صوراً ذهنية تحويها مخازن الخيال، وتلحظها الذاكرة عند عرض ما في خزائن النفس من المعلومات، ولم يبق من آثارها إلا أسف وحسرة يأخذان بالقلوب عندما تنزل المصائب ببعض المسلمين، بعد أن ينفذ القضاء ويبلغ الخبر إلى المسامع على طول من الزمان. وما هو إلا نوع من الحزن على الغائب، كما يكون على الأموات من الأقارب، لا يدعو إلى حركة لتدارك النازلة، ولا دفع الغائلة»^(١٠).

ويستعرض المفكر القومي، في شبه تجربة وجودية «عربية»، واقع العرب، بعد مرور نحو مئة سنة على تساؤلات الرائد الليبرالي السابق، فيقول: «لو أتيت مؤرخ تقليدي تعنيه مصائر الشعوب أن يتأمل الحياة العربية المتردية التي وجد فيها العرب أنفسهم منذ بداية هذا القرن لخطر له على الفور أن خطيئة كبرى قد اقترفت في ماضي هذا الشعب، كان من نتائجها هذا الواقع الحزين، ولا سبباً أن هذا

(٨) بطرس البستاني ذكره أديب منصور في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٨٥.

(٩) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

الواقع يمتد الى عدة قرون من البؤس والفوضى والانحطاط، لا يعبر عنها انهار الدولة وتجزئة الوطن واضطراب المجتمع فحسب، بل أنها تنطوي أيضاً على أسمى صور لتردي العقول وفساد الضمائر». وكما يستعيد مفكرنا القومي «الشباب» صورة الماضي من خلال الواقع الحزين الذي يعيشه، يستعيد في الوقت نفسه صورة الوعي العربي القديم وهو يشتكي من «الواقع الحزين» نفسه الذي كان يزرع تحته. وهكذا ف«الحكم بالانهار على هذه الحقب المظلمة ليس ثمرة للوعي الحديث، بل إن كثيراً من الأذهان قد تمثلته في وعي ووضوح قبيل مراحل السقوط. فمنذ القرن الرابع للهجرة بدأت صحبات التذمر والشكوى تتحول الى ادانة نهائية، واستقر في العقل الجماعي أن الانسان ينحدر الى الهاوية وأن العالم قد أصبح في نهاية الزمان»^(١١).

ويسجل حفيد السلفية المنتكس الى الوراثة، بلغة أشد وأعنف، هذا «السقوط»، فيقول: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، مواد ثقافتهم، فنونهم، آدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة اسلامية ومراجع اسلامية وفلسفة اسلامية وتفكيراً اسلامياً... هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»^(١٢).

وتأتي هزيمة العرب في حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لتُعمّق «الوعي» بالسقوط حتى في صفوف «الثوريين» العرب الذين كانوا قد بدأوا، قبيل الحرب، ينظرون الى «النظام الناصري»، والى جمال عبد الناصر بالذات، كعرقلة أساسية أمام تطور الوضع العربي نحو «الثورة». . . نحو «تصفية» الهياكل القديمة و«تحرير» الأرض العربية والانسان العربي. . . تأتي الهزيمة، إذن، لتدفع التقدميين العرب، لا الى التبشير بـ «التقدم» وطريقه وقوانينه، كما كانوا يفعلون من قبل، بل الى «تنظير» الهزيمة وصياغتها في «قانون» كلي، انطلاقاً من اعادة «قراءة» تجربة، بل تجارب - النهضة العربية، قديماً وحديثاً. وفي هذا الاطار بالذات خصص كاتب مصري تقدمي دراسة مستفيضة لموضوع «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» يقول فيها: «... ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر، ولا يزال، من أبرز صور «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها أن تغير الصورة، بل لعلها أفصحت أكثر عن بعض زواياها المعتمنة. ولم تكن تلك الهزيمة أو الحرب كلاهما، مجرد أحداث عسكرية أو سياسية، فقد برزت هذه المعاني على السطح كالجزء العلوي من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر. . . أما ما خفي فقد كان أعظم، كان مرتبطاً بتطور قوى الانتاج وأنماطه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية»^(١٣). ويمضي الكاتب في تحليل «ما خفي» و«ما كان أعظم» في الهزيمة، ليكتشف أن الأمر لا يتعلق بحدث تاريخي «فريد» ككل الأحداث التاريخية، بل بـ «قانون اجتماعي» يحكم «جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» منذ فجر النهضة مع محمد علي الى التجربة الناصرية. ويخلص الكاتب في بحثه الى أن «المقارنة بين الفجر الأول للنهضة وسقوطها، والعصر الناصري الجديد، ليست بين رجلين، ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلب عليها أوجه الإختلاف على أوجه التشابه. . . بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيها ظاهرتا النهضة والسقوط إلى مرتبة

(١١) صدقي اسماعيل، العرب وتجربة المأساة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ٧.

(١٢) قطب، معالم في الطريق، ص ٢١ - ٢٢.

(١٣) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)،

القانون الاجتماعي»^(٤٤). وإذا كان هذا الكاتب المصري التقدمي قد ركز في بحثه على العوامل الداخلية، في التجربة المصرية، التي تقف وراء ما أسماه بـ «القوانين الاجتماعية - الثقافية المضرة في ظاهرة النهضة والسقوط...»^(٤٥). فلقد سبق لكاتب ماركسي، مصري كذلك، أن عبر عن ظاهرة النهضة والسقوط هذه في صيغة «قانون» ركز فيه على دور الاستعمار والامبريالية العالمية. يقول: «انه كلما قطعت النهضة العربية شوطاً في طريق التقدم، يسارع الاستعمار الى التدخل لاجهاض هذه الحركة ووأدها، أي أن قوى خارجية كانت تبادر الى التدخل في اللحظة التي يبدأ فيها الحصاد»^(٤٦). وينظر ماركسي عربي الى الكارثة التي أصابت العرب من خلال هزيمة ١٩٦٧ فيصبح قائلاً: «بعد التطورات العربية الأخيرة المتمثلة بسلسلة امبارية أمام اسرائيل وأمريكا، لم يعد بوسع أحد، حتى أكثر الظافراوين إبعالاً في الخيال والتفاؤل، أن ينكر أن الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وإن محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفت»^(٤٧).

ويوسع كاتب عربي آخر، قومي الاتجاه، دائرة المقارنة فينظر إلى محاولات النهضة في الوطن العربي من خلال استمرار النهضة في اوربا ونجاح الثورة في بلدان كثيرة، فيلاحظ أنه: «منذ عصر النهضة الى الآن وهذه المحاولات تتكرر: قامت مرة على يد محمد علي... وفي مرة ثانية بدأت بين الحربين نهضة استهدفت التحديث حصلت خلالها أمور كثيرة: كان الغرب في عصر النهضة الصناعية الأولى، عصر البخار فاجتاز تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء، ثم الثورة الالكترونية، كما حدثت ثورات اجتماعية كثيرة أيضاً، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية ومؤخراً الثورة الفيتنامية، ولم يستطع العرب أن ينجزوا أي نوع من أنواع الثورتين: العلمية أو الاجتماعية السياسية، ولم يستطيعوا أن يقيموا دولتهم القومية أو أن يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمران»، ليس هذا وحسب بل ان المسافة بين تخلف العرب وتقدم العالم الصناعي «تزداد ولا تنقص: في القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبياً بين المجتمع المصري والشامي وبين المجتمعات الغربية الصناعية... كان العرب الى حد ما على اطلاع بما يجري في العالم، وكانوا أكثر قدرة على محاكاته، أما الآن فالمسافة تسع وتنظيم المجتمع يتعقد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك، ويضيق على العرب شيئاً فشيئاً بحكم تصارع القوى»^(٤٨).

ويذهب منظر «النهضة الحضارية العربية» في المقارنة الى أبعد من ذلك، ليستخلص نتيجة أكثر مأساوية: يقول «ولعلنا نصاب بالهلع اذا تذكرنا أن المسافة الزمنية التي تفصل بين نهاية ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الأولى وبداية النهضة الحديثة في القرن الماضي تبلغ حوالى الف سنة، بما يثير تساؤلاً مروعاً هو ما اذا كنا قد دخلنا بالفعل مرحلة انحطاط جديدة ستدوم ألف سنة أخرى. ولكن الجواب الأكثر ترويعاً هو إنه اذا كان ممكناً لأسلافنا أن يناموا كأهل الكهف عشرة قرون. فإن العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضاري الطويل، بل هو يضعنا في مفترق طرق حاسم لا رجعة فيه: فلإما التقدم وإما الانقراض، ولا طريقاً ثالثاً أو وسطاً بينها»^(٤٩).

* * *

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٦) ميشال كامل في مجلة: الآداب (بيروت) (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣).

(١٧) ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦.

(١٨) انطوان مقدسي [وأخرون]، «ندوة شؤون عربية: الفكر العربي في مواجهة العصر»، إعداد محي الدين صبحي، شؤون عربية، العدد ٢ (نيسان/ ابريل ١٩٨١)، ص ٢٥٦.

(١٩) غالي شكري، «المفترق: الانهيار أو عصر نهضوي جديد»، دراسات عربية، السنة ١٦، العدد

١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٠)، ص ١٠ - ١١.

ربط النهضة بـ «قيادة الانسانية»، التأكيد على حتمية «سقوط الغرب»، تعميم «الانحطاط» على القسم الأكبر من التاريخ العربي، تحميل «قوى خارجية» مسؤولية تراجع الحضارة العربية وسقوطها، النزول بـ «الانحطاط» الراهن الى مستوى «الاندحار» و «الانقراض» . . . تلك هي العناصر الرئيسية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر حول: «النهضة والانحطاط». وإذا كان هذا الخطاب يقدم هذه العناصر، تارة منعزلة منفردة كأطروحات أو اشكالات مستقلة، وتارة مرتبة بشكل يوحي بأن الأمر يتعلق بـ «مراحل» في التاريخ العربي الحديث، فإنه إنما يفعل ذلك من أجل اخفاء بنيته الداخلية، أعني: التستر على الترابط البنوي القائم بين هذه العناصر، حتى لا تنكشف تناقضاته، وبالتالي حتى لا يظهر عجزه عن إضافة «المعقولة» على نفسه: نقصد تبرير نفسه كخطاب يرى «الحلم» من خلال الشروط التي تُرجح امكانية تحقيقه.

هكذا رأيناه يبرر ارتفاعه بـ «النهضة»، المنسودة الى مستوى «قيادة الانسانية» بكون نهضة الماضي كانت كذلك، وتأسيساً على أن «ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل»، كما وجدناه يؤكد على «سقوط الغرب» استناداً الى «حجج» يستقيها من «استقراء» حضارات الماضي أو تأسيساً على «نظريات» يلتقطها من كتابات بعض المفكرين في الغرب . . . أما تعميم «الانحطاط» - أو «السقوط» - على القسم الأكبر من التاريخ العربي الاسلامي فيجد تبريره في ابراز بعض مظاهر «الانحراف» الحاصل في وقت مبكر من هذا التاريخ نتيجة تدخل عوامل «خارجية»، وبالمقابل يقع التأكيد على صفاء «النبع»، الشيء الذي يجعل «الانحطاط» مسألة «طارئة» . . . وأما مسؤولية «القوى الخارجية» في هذا الانحراف فـ «واضحة»، والتاريخ العربي الاسلامي «يقدم» الرهان على أن «الدخيل» من العناصر، اجتماعية كانت أو فكرية، كان هو المسؤول عن أنواع كثيرة من «السقوط»، وأخيراً فلا شيء يقبل التبرير مثل الحديث عن «المستقبل المنشود» و «النهضة القيادية» بلغة «الاندحار» و «الانقراض»، إذ يكفي ابراز الهوة القائمة ما بين «الانحطاط» - أو التخلف - العربي الراهن، وبين «التقدم» الذي تعيشه، وتنميه بسرعة مذهلة، الدول الصناعية وعلى رأسها الغرب الإمبريالي.

بيد أن هذه «المعقولة» التي يضيفها الخطاب النهضوي العربي، على نفسه، بطرح هذه القضايا مستقلة منعزلة، تنهار تماماً لتتكشف عن «لا معقول» فظ غليظ، بمجرد ما يماط الستار عن الترابط الخفي الذي يجعل من هذه القضايا أو العناصر بنية متكاملة يكتسب كل عنصر فيها معناه الحقيقي من علاقته بالعناصر الأخرى. وبما أننا نقصد بـ «المعقولة» هنا قدرة الخطاب على رؤية حلمه النهضوي من خلال الشروط التي تسمح - منطقياً وواقعياً - بتحقيقه، وفي الوقت ذاته تبرير هذه الرؤية داخل الشروط نفسها، فإن «اللامعقول» في هذا السياق يعني اصطدام الخطاب النهضوي بـ «استحالة» تحقيق حلمه ذاك نظراً لعدم معقولة الشروط «الضمنية» التي تؤسس ذلك الخطاب . . . وعبارة أخرى، فإذا كان الخطاب النهضوي خطاباً حلالاً بطبيعته ذاتها فإن ما يجعل منه خطاباً اديولوجياً، أي مشروعاً نظرياً للنهضة، قابلاً للتحقيق، هو تلك الرقابة العقلية التي تحرّص على توافر الحد الأدنى من التوازن ما بين الذاتي والموضوعي في الحلم النهضوي . . . والخطاب النهضوي العربي، كما

تعرفنا عليه في الصفحات الماضية، ينعدم فيه، أو يكاد، هذا التوازن: فهو في «حالة» يلغي الشروط الموضوعية وبالتالي يجعل من الرغبة الذاتية الحقيقة الوحيدة المطلقة، وهو في «حالة» أخرى يفعل العكس تماماً، إذ نجد فيه العنصر الذي يتضاءل إلى درجة فقدان الثقة بالنفس أمام معطيات الواقع السلبية التي ينظر إليها، في هذه الحالة، وكأنها المعطى الوحيد.

لنحلل في ضوء هذه الملاحظة مواقف الاتجاهات الرئيسية التقليدية في الفكر العربي الحديث من قضية النهضة... وسنرى أن هذه المواقف ترجع في النهاية إلى موقف واحد، لأنها تصدر عن الاشكالية نفسها.

عندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا الا بمثل ما نهضوا به بالأمس، مستعيداً قولة الامام مالك «لا يصلح أمر هذه الأمة الا بما صلح به أولها»، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الاسلامي في القرون الوسطى التي تشكل اطاره المرجعي الوحيد: هكذا نجده «يرى» القبائل العربية التي كانت «تأكل بعضها بعضاً» قبل الاسلام تنقلب بفعل «العقيدة» إلى أمة واحدة تؤسس دولة الاسلام... التي «يتابع» خطاها عبر الزمن ف «يشاهدها» تنمو وتتوسط وتتقوى... هكذا «يرى» النهضة العربية الاسلامية مزدهرة تنشر اشعاعها انطلاقاً من مراكز عديدة في آسيا وافريقيا وشبه الجزيرة الابيرية... مما جعل تلك النهضة تتسلم بالفعل «قيادة» الانسانية. والسلفي عندما يفكر داخل هذا النموذج وبواسطته ويطلب باقتفاء أثره والسير على «هده» يعتقد مخلصاً أنه يقترح الطريق «الأمثل» الذي يتلاءم مع «واقعنا» الذي يندمج في خطابه مع «معطيات» تاريخنا... الطريق الذي ينسجم أيضاً مع اتجاه «التاريخ»... لا بل مع «الارادة الالهية»، وهو في كل ذلك يشعر شعوراً قوياً ب «تماسك» منطقته و «تاريخية» رؤيته، ولذلك تجده يرد على الاعتراضات أو الاطروحات المختلفة بانفعال ونضال.

ما الذي يؤسس هذا الخطاب؟ ما الذي يجعله خطاباً مطابقاً في عين صاحبه؟ هناك عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي بل في كل خطاب يستعيد نهضة العرب بعد ظهور الاسلام ليجعل منها الأساس والمرتكز... عنصر يشكل أحد الشروط الموضوعية التي مكنت تلك النهضة من «قيادة العالم»: إنه انهيار الامبراطوريتين، الفارسية والرومانية. وسواء قلنا إن العرب هم الذين اسقطوا هاتين الامبراطوريتين عندما انطلقوا بالفتح الاسلامي... أو تبيننا الرأي القائل بأن انهيارهما - نتيجة الحروب التي كانت قائمة بينهما قبل الاسلام - هو الذي مكن العرب من تحقيق نهضتهم القيادية تلك، فإن النتيجة بالنسبة إلى موضوعنا واحدة، وهي أن الخطاب السلفي - دينياً كان أو قومياً - لا «يستقيم» بنيانه الا بالسكوت عن هذا الشرط الموضوعي... الشيء الذي يدفع بالمقابل إلى تضخيم الشرط الذاتي. وبعبارة أخرى ان ما يسكت عنه السلفي - وهذا ما يؤسس خطابه - هو أن «حضور» النهضة العربية الاسلامية وقيادتها الانسانية، في الماضي لم يكن ممكناً الا مع «غياب» الآخر... الفرس والروم معاً. والسلفي لا يقبل، بطبيعة الحال، هذا الاعتراض، لا يريد أن يسمعه بل أنه أن يفكر

فيه . ذلك لأن استحضار هذا العنصر الموضوعي سيكشف الغطاء عَمَّا هو «مبعد» و «مقموع» في خطابه، وبالتالي سيفضح هذا الخطاب وينسفه نفساً: ان «منطق» السلفي، بل «المنطق العربي» عموماً يقوم على آلية ذهنية محورية هي قياس الغائب على الشاهد - الذي يتخذ هنا صورة قياس الحاضر على الماضي . والدعوى السلفية القائلة لا ينهض العرب اليوم الا بما نهضوا به بالأمس لا «تستقيم» الا اذا تم السكوت في حلم النهضة المنشودة اليوم عن نظير ما سكت عنه في قراءة نهضة الأمس . وبعبارة أخرى أن «النهضة القيادية» المنشودة والمؤسسة - بواسطة القياس - على نهضة الماضي غير ممكنة التحقيق، على مستوى الخطاب السلفي، الا بغياب «الأخر» الذي هو بالنسبة الى الحاضر الراهن: «الغرب» وهكذا، فكما كان سقوط الفرس والروم شرطاً في قيام نهضة العرب في الماضي، وهذا ما يسكت عنه الخطاب السلفي عن عمد وإصرار، فإن «سقوط الغرب» الراهن شرط في قيام «النهضة القيادية» المنشودة . وهذا ما يقمعه الخطاب نفسه بكل اللاشعور.

من هنا، إذن يجب أن ننظر الى ظاهرة التبشير بـ «سقوط الغرب» التي تشكل كما رأينا أحد العناصر الأساسية في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر. إن هذا الخطاب يقدم «سقوط الغرب»، لا كأمنية ولا كرجبة - كما هو الحال لاشعورياً - بل كنتيجة لأسباب من «صميم» الحضارة الغربية ذاتها، أي نتيجة عوامل «موضوعية» («الاغراق في الماديات واهمال الروحيات»، «التنافس والحصومات» . . . وأيضاً، «التناقضات الداخلية الرأسالية»). غير أن هذا ليس سوى أسلوب من أساليب التمويه والكذب على الذات. ذلك أن «سقوط الغرب» في الخطاب النهضوي العربي يميله الشعور الدفين والمقموع باستحالة «النهضة القيادية» العربية الاسلامية مع «حضور» الغرب كنهضة قائمة، وإذن فلا بد من سقوط هذا الغرب.

وإذا أعدنا الآن، في ضوء هذه الملاحظات، قراءة الشعر السلفي المشهور: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أوفنا» أمكننا أن نتبين بسهولة الدور البالغ الخطورة الذي تلعبه كلمة ما - النكرة - في بنيتها، إن فضح هذه الكلمة - النكرة - سيجعل ذلك الشعر يفقد عموميته، بل يفقد كل مرر منطقي . . . إنه سيصبح كلاماً غير مستساغ من طرف السلفي ذاته . . . والا فمن يقبل أن ينسب اليه القول: لا يصلح أمر هذه الأمة الا بأمر منها «سقوط الغرب» . . ؟ إنه «اللامعقول» بعينه . . انه الحكم بالاستحالة على «صلاح» هذه الأمة، وبالتالي على «النهضة القيادية» المنشودة.

ولا يختلف «منطق» الليبرالي العربي عن منطق السلفي، اذ لا فرق بينهما الا في نوع الاطار المرجعي الذي يفكر كل منهما داخله. أما طريقة التفكير وأسسها فواحدة. ذلك أن داعية الليبرالية والتقنوية عندما يقرر بإصرار: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصريّة لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»^(٢٠)، يسكت هو

(٢٠) سلامة موسى، ما هي النهضة؟ (القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.]،

الأخر عن واقع تاريخي أساسي هو أن هذه المبادئ كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل، وأن أوروبا عندما دخلت في هذا المسلسل النهضوي لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها بأي شكل من أشكال القمع (استعمار.. حماية.. امبريالية..). بل بالعكس، لقد ارتبط تطور ونمو هذا المسلسل بتحولها هي نفسها الى قوة قامة. لقد كان «الأخر» بالنسبة اليها موضوعاً لها... ولم يكن ذاتاً تنافسها. يسكت الليبرالي العربي عن هذه الحقيقة التاريخية لأنه يدرك لاشعورياً أنه إن تركها تنضم الى عناصر خطابه أفسدت عليه دعواه. ذلك أن مضمون كلمة «ما» في الشعار العربي القائل: «لن نهض إلا بما نهضت به أوروبا» سيتقل، هو الآخر حينئذ من العموم الى الخصوص ليصبح كما يلي: لن ينهض العرب الا بأمر نهضت بها أوروبا من قبل، من بينها - ضرورة - غياب كل منافس ومعترض، الشيء الذي يعني غياب أوروبا ذاتها. ويحاول الليبرالي العربي أن يتجنب هذا «اللامعقول» فيطالب بالرجوع الى «الليبرالية الأصلية»^(٢١)، وقد لا يتردد في الدعوة الى «محرارية» أوروبا الاستعمار والامبريالية، ولكنه يتجاهل طرح مشكلة الوسيلة: هل يمكن محاربة أوروبا المعاصرة - من الخارج - بواسطة «الليبرالية الأصلية» تلك، ليبرالية القرن الثامن عشر؟

وبأني الموقف التوفيقى ليحاول الجمع بين «الحسنين»: بين «أحسن» ما في النموذج العربي الاسلامي و«أحسن» ما في النموذج الأوروبي، ناسياً أو متناسياً أن «أحسن» ما في النموذج الأول هو ما يتبناه السلفي وأن «أحسن» ما في النموذج الثاني هو ما يتبناه الليبرالي... واذن فداعية التوفيق يسكت عما سكت عنه السلفي من جهة وعما سكت عنه الليبرالي من جهة ثانية، وبذلك يتبنى «اللامعقول» في موقف كل منهما: أنه يضع كشرط للنهضة غياب غرب الأمس وغرب اليوم معاً.

نستطيع، بعد الذي تقدم، أن نصوغ العلاقة الثاوية خلف عناصر الخطاب النهضوي العربي بكل اتجاهاته كما يلي: عندما يسقط الغرب ستندعم القوى الخارجية المعرقلة لنهضتنا واذ ذلك ستتولى قيادة البشرية. وواضح أن طرح القضية بهذا الشكل سيجعل من «النهضة المشودة» حلماً غير قابل التحقيق نظراً للامعقولة الشرط الموضوعي الذي يفترضه هذا الحلم ويؤسس نفسه عليه، نقصد بذلك «سقوط الغرب» أو «انعدام القوى الخارجية».

ونحن عندما نصوغ المسألة على هذا الشكل، بهدف تعرية جانب اللامعقول في الحلم النهضوي العربي، لا نقلل أبداً من دور الاستعمار والامبريالية العالمية ورببيتها الصهيونية في عرقله نهضة العرب وقمع كل تحرك حقيقي يقومون به نحو تحقيق حلمهم المشروع في الوحدة والتقدم، ولكن الذي نريد ابرازه هو عدم قدرة الخطاب النهضوي العربي على استيعاب هذه الحقيقة استيعاباً عقلانياً ضمن الشروط الموضوعية والذاتية التي تغذيها وتجعل منها ما هي عليه. ولذلك نجده يعبر، في الأعم الأغلب، عن «احوال» نفسية وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية.

(٢١) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١١.

إن غياب الآخر هو فعلاً شرط في نهضة العرب، ولكن لا شيء يبرر معادلة هذا «الآخر» بـ «سقوط الغرب»، ولا ربط «النهضة» بـ «قيادة الانسانية» أو ما أشبه ذلك من الطموحات. إن «الآخر» في الواقع العربي الراهن هو مزيج من المعطيات الذاتية والموضوعية تشكل روااسب الماضي وتدخلات الامبريالية أهم عناصرها. وواضح أن طرح القضية انطلاقاً من تحليل موضوعي واقعي علمي - ولا بد من التأكيد على هذه الأوصاف رغم تداخل معانيها - سيحول المشكل الذي يعاينه العرب من مشكل صياغة «حلم مطابق» للنهضة الى قضية التحرر الوطني والخروج من وضعية التبعية والتخلف. ومن دون شك فإن هذا الطرح الواقعي - العلمي سيحرر الخطاب النهضوي العربي من مقولاته الفارغة وتأثيرها في الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلائي الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقاً من تحليل الواقع الملموس بدلاً من التفكير فيه انطلاقاً من سراب الحلم وهواجسه.

صحيح أنه حدث في بعض الفترات، وبكيفية خاصة في أوائل الستينيات من هذا القرن، ان اتجه الخطاب العربي هذا الاتجاه. ففي تلك الفترة اختفت أو كادت تختفي من ذلك الخطاب مقولة «النهضة» وتوابعها لتحل محلها مقولة «الثورة» وتوابعها... ولكن ما أن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب العربي ينتكص الى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية - وعلى الطريق نفسها - بل ليركن الى اطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة. هكذا بصورة لا تكاد تصدق ارتد الخطاب العربي «الثوري» الى ما قبل قرن من الزمن لي طرح من جديد القضايا نفسها التي كان ينظر اليها قبل الهزيمة على أنها تجوزت وأن قضايا أخرى جديدة قد حلت محلها، على صعيد الخطاب، لتعبر ليس فقط عن تقدم هذا الخطاب بل أيضاً عن مسابرة قضايا العصر الأساسية، قضايا الثورة الاشتراكية والوحدة القومية... الخ.

ما الذي يبرر هذه «الردة»؟

لا شك أن الذي يقارن بين الواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي كان يعيشه العرب قبل حرب ١٩٦٧ والواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي أصبحوا يعيشونه بعدها لن يجد قط ما به يمكن تبرير تلك الردة على صعيد الفكر، فظروف العرب الاقتصادية الاجتماعية السياسية ظلت هي هي قبل الهزيمة وبعدها: فلا المنشآت الاقتصادية دمرت ولا الطبقات تزحزحت من مواقعها ولا أساليب الحكم تغيرت... إن «كل» ما حدث على صعيد الواقع هو انكسار جيوش واحتلال أراض، الشيء الذي يعني - على صعيد الواقع كذلك - أكثر من الواقعة التالية، وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع اسرائيل^(٢٢). الشيء الذي كان محتملاً على كل حال. فلماذا اذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيماً مهولاً بالشكل الذي رأينا؟

إن «الردة» على صعيد الفكر مع بقاء الواقع المادي ثابتاً يطرح جوهر العلاقة بين الفكر

(٢٢) لا مجال تماماً لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حلّ بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية.

والواقع . وبعبارة أخرى إن تلك الردة تعني أن الفكر العربي قبل حرب ١٩٦٧ لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنشد بل كان يعبر عن «واقع» آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم . وعندما حلت بهم الهزيمة اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في اطاره فتحول حلمهم ذاك، بكل سُرْعَة لِأَزْمَانِيَّةٍ - الحلم ، تحول الى كابوس، وأصبح خطابهم، المنفصل دوماً عن الواقع، يعبر هذه المرة عن «الحلم - الكابوس» بدل التغني بحلم «الثورة» و «الوحدة والاشتراكية» . . . حلم «القضاء على اسرائيل» . . .

هكذا يتضح أنه لا مقولات «الثورة» و «الوحدة» و «الاشتراكية» التي سادت في الخطاب العربي قبل حرب ١٩٦٧، ولا مقولات «الانحطاط» و «السقوط» و «الفجيعة» التي هيمنت وتهمين على الخطاب نفسه بعد تلك الحرب، والى الآن، لا هذه ولا تلك كانت تعبر أو هي تعبر الآن عن واقع موضوعي، أو عن أي شيء له ارتباط موضوعي بهذا الواقع، بل لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت، مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها، تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية . وبعبارة أخرى يجب القول إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر كان في جملته، ولا يزال، خطاب وجدان وليس خطاب عقل . . . لقد كان ولا يزال يعبر عما «يجده» الكاتب العربي في نفسه من انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث . . .

لا تناقض بين عروبة الإسلام وعالميته (*)

شبلي العيسمي

في السابع والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦، نشر في صحيفة الأهرام المصرية وفي صحيفة الوطن الكويتية، مقال بعنوان سقوط الأفتنة بقلم فهمي هويدي، استهدف في الأساس الرد على محمد أحمد خلف الله حول «اعتبار الإسلام خطاباً للعرب قبل غيرهم...». وقد ورد فيه قوله «إن الذين يتابعون الفكر البعثي لا تفاجئهم أفكار الدكتور خلف الله، وإنما يعتبرون الكلام كله - من أوله إلى آخره - ليس أكثر من شروح لمقولات المبشرين بهذا الفكر، وأبرزهم ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث العربي...»، ثم يقتطف عبارة مختصرة من كتابي عروبة الإسلام وعالميته ليؤكد وجهة نظره التي يريد فيها ادانتنا بأننا ننكر عالمية الإسلام وندعو الى تقليصه وحبسه في اطار عربي.

ملاحظات عامة

لعله من المفيد، بادئ ذي بدء، أن أمهد للموضوع الذي أود مناقشته بالملاحظات التالية:

١ - من حيث الأسلوب والشكل: لا بد من التذكير بأن الفائدة المرجوة من أي بحث تتحقق بالقدر الذي ننأى فيه عن مسالك التهوين والتهويل واجتزاء العبارات المخمل بالمعنى، وبقدر ما نلتزم بالموضوعية والأسلوب العلمي، بعيداً عن العاطفة والانفعال والأفكار المسبقة والثابتة. وإني استميت فهمي هويدي عذراً لو قلت أنني شعرت بل وجدت في مقاله «سقوط الأفتنة»، وفي المقال الذي سبقه «الفتنة الصغرى» عبارات تنطوي على الاتهام والتشكيك واساءة الظن بمن أراد مناقشتهم حول مسألة العروبة والإسلام، هذا فضلاً عن الافتقار الى الدقة العلمية وتحميل بعض العبارات أكثر مما تحتمل، الأمر الذي لم يكن متوقفاً بالنسبة الي،

(*) نشر في: الوطن (الكويت) (١٩٨٧).

بعد أن قرأت له العديد من المقالات التي يعالج فيها قضايا عربية وإسلامية بعقل متفتح وبكثير من المنطق والاعتزان، ولم أشعر بأنني مختلف معه حولها. وفي تقديري أن الفاء علامات الشك على «التوقيت والمنبع والمصّب» في الحديث عن العروبة والإسلام، ووصفه بأنه «تلميم وفتنة»، والتساؤل عما إذا كان اجتهاداً بريئاً لوجه الله والحقيقة، ومن ثم اعتباره نبلاً من الإسلام، أقول إن أسلوباً كهذا ينتقص من القيمة العلمية للبحث ولا سيما إذا اقترن بنوع من التهديد الذي يقترب من دائرة الإرهاب الفكري، وذلك بقوله: «نرفع أصواتنا محذرين وقائلين: كفى لعباً بالنار». ولا نأتي بجديد، لو قلنا إن الأسلوب العلمي المتعارف عليه في النقاش، هو مقارعة الحجة بالحجة، أي أن مناقشة الآيات والأحاديث والوقائع التاريخية التي استند إليها خلف الله، هو الأجدى في الاقتناع والدفاع عن الحقيقة فضلاً عما فيه من احترام لعقول القارئ، والمثقفين منهم على وجه الخصوص.

٢ - لم يتح لي الاطلاع على مقال خلف الله الذي نشره في الأهرام القاهرية بعنوان «الإسلام هو البدائل الالهية للمتغيرات العربية» لكي أتمكن من مناقشته وابداء الرأي بما ورد فيه. ولكنني من خلال ما قرأت له في كراس العروبة والإسلام^(١) لاحظت أنه لا يبدي آراءه اعتباطاً، بل يطرحها مدعومة بالآيات الكريمة والأحاديث النبوية وبالشواهد الغزيرة من التاريخ العربي الإسلامي، وانه على اطلاع واسع في هذا الميدان، ثم انه في تلك المحاضرة ينطلق من اعتبار الإسلام «ديانة سواوية نزل بها الوحي على النبي العربي محمد بن عبد الله عليه السلام، وبلسان عربي مبین»^(٢)، ويقر عالميته فيقول، إن القول إن الإسلام «خرج ليحقق عالميته إنما يعني أن هذه العالمية كانت فكراً نظرياً ولم تتحقق عملياً إلا منذ زمن عمر»^(٣). ومع ذلك فإن خلف الله أقدر مني على توضيح وجهة نظره والدفاع عنها، وإني من الذين يكبرون فيه صراحته وجراته وسعة اطلاعه.

٣ - ومن الملاحظات العامة المتصلة بمضمون المقال، المبالغة في تفسير بعض الأحداث والوقائع وتحميلها أكثر مما تحتمل، وما كان لي أن أتعرض لها هنا لو لم تتخذ سنداً لوجهة النظر التي استهدفتها، واكتفي بالإشارة إلى المثالين التاليين:

أ - التنويه بأنه «أصبح في فرنسا مليوناً مسلم فرنسي الجنسية» وربط ذلك بما يسمى «الصحوة الإسلامية» وتنامي المشاعر الإسلامية والدخول في دين الله أفواجاً من كل حذب وصوب. إن هذا القول يتطلب وقفة نلقي فيها الأسئلة التالية: هل هذا العدد الضخم من المسلمين في فرنسا كسب جديد وبفعل الصحوة الإسلامية، أم أنه من المسلمين العرب الذين أتوا إليها طلباً للعمل، ولا سيما من أقطار المغرب العربي، والذين تناقص عددهم في فرنسا في السنوات الأخيرة؟

في تقديري أن ثمة أسباباً موضوعية مرتبطة باتساع موجة الايمان والتدين في العالم كله

(١) محاضرة ألقيت في الكويت عام ١٩٨٢ ونشرتها رابطة الأدباء فيه.

(٢) محمد أحمد خلف الله، العروبة والاسلام، ص ٦٥ - ٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.

بسبب من طغيان النزعة المادية على القيم الروحية والاخلاقية في هذا العصر . ومن الطبيعي أن تكون في الدول النامية أشد وضوحاً وأكثر عنفاً وانتشاراً بحكم الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الحادة التي تواجهها المجتمعات والأفراد في هذه الدول، ويضاف إليها بالنسبة الى الوطن العربي تعثر التجارب التي قادتها الأنظمة العربية في النصف الثاني من هذا القرن باسم القومية والديمقراطية والاشتراكية، وكذلك تقليص أو غياب الحياة الديمقراطية ومصادرة حرية الرأي السياسي في الأقطار العربية مع بقاء فسحة أوسع لرجال الدين من أجل التعبير في المساجد عن الموضوعات الدينية المتصلة بهموم الانسان ومصالحه^(٤). ومهما يكن من أمر فإن الصحوة الإسلامية تكون حقيقية نفرح لها ونسر بها بقدر ما تكون عقلانية وإيجابية في مضمونها ونتائجها، ويقدر ما تحقق وحدة العرب والمسلمين وتساعدهم على النهوض والتقدم، ذلك لأن أي نشاط يقوم به الافراد والجماعات، يتسم بالانفعال وردود الفعل، أو بالتعصب وعدم الايمان بالتطور والتجديد والانفتاح، ويكون مشدوداً الى صيغ الماضي ومغاذجه أكثر من الاهتمام بالمستقبل ومستلزمات العصر، إن نشاطاً كهذا لن يؤدي إلى نتائج ايجابية، بل يكون سلبياً في محصلته النهائية ولا بأس من أن نشير هنا الى شكوى هويدي نفسه من «الكتب التي تغرق الأسواق وتعطل العقل، ومن سيادة مدارس الدروشة في ميدان الثقافة الإسلامية حيث تلقى هذه الكتب اقبالاً مستمراً ومتزايداً»^(٥).

ب - اعتبار حملة نابليون على مصر في عام ١٧٩٨ كرد أوروبي على ما قام به بعض المفكرين الإسلاميين في القرنين السابع عشر والثامن عشر لادخال الإسلام في عصر النهضة، وإن الهدف الأول للحملة هو «وأد اليقظة الإسلامية في عقر دارها». وما كان لنا أن نتوقف عند هذا الرأي أو الاجتهاد لو لم يربط بغرض المقال ويستهدف تدعيمه، ففي حدود ما أعلم من خلال اختصاصي بمادة التاريخ، استطيع القول، إنه بحاجة إلى مزيد من التدقيق العلمي، لأن أهميات الكتب التاريخية لا تشير الى شيء من ذلك، بل تعتبر الغرض الأول للحملة هو قهر انكلترا عدوته الأولى وتهديد مركزها في الهند. . غير أن هذا لا يعني نفي الاطلاع الاستعمارية للدول الأوروبية وتبرئتها من نزعة التوسع والهيمنة على العرب والعمل على تشويه الحضارة العربية الإسلامية في المراحل المختلفة من التاريخ.

- بعد هذه الملاحظات العامة نتقل الى مناقشة الآراء الأساسية التي وردت في مقال «سقوط الأتقنة»، وتشمل النقاط الثلاث التالية:

- دوافع البحث في الترابط بين العروبة والإسلام.
- منزلق النقاش على أساس من الفصل أو المقابلة والمفاضلة بينهما.
- عدم التناقض بين عروبة الإسلام وعالميته.

(٤) لمزيد من التفاصيل حول أسباب المد الديني في هذه المرحلة، انظر: شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ١١٩ - ١٢٣.

(٥) الوطن (الكويت)، ١٩٨٧/٩/٨.

أولاً: دوافع البحث في عروبة الإسلام

١ - إن البحث في مسألة العلاقة بين العروبة والإسلام ليس «مرتبطاً بسجل المستشرقين»، وبما يهدف اليه بعضهم من الدس والتشويه، كما أنه ليس «تلغياً ولا فتنة» ولا يستهدف زراعة بذور الحساسية بينهما من جانب العروبيين، ثم انه ليس قضية ثانوية تصب خارج قضايا الساعة الملحة^(٦). ذلك لأن البحث فيها يرقى الى نهاية حكم بني أمية ونشاط الحركة الشعبية في زمن العباسيين، وكان الفرس قادتها ومركز الثقل فيها، وحيث تذرعت بتعاليم الإسلام في الإخاء والمساواة، وبالأية الكريمة ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم﴾^(٧)، ثم ما لبثت أن كشفت أغراضها في زعزعة السيادة العربية والظعن بتاريخ العرب ولغتهم والخط من شأنهم ودورهم، هذا ومن المعروف أن عدداً من علماء المسلمين قد تحدثوا عن العلاقة بين العروبة والإسلام قبل نشوء حزب البعث والتنظيمات السياسية العربية، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي تحدث عن ترابط العروبة والإسلام والانسانية، فقال: «هذا هو رسول الانسانية ورجل القومية العربية الذي كان له الفضل باذن الله عليها.. هذا هو رسول الانسانية ورجل الأمة العربية الذي نهدي بهديه.. نتقدم بهذه الكلمة في مولده الشريف الذي هو عيد الإسلام والعروبة والانسانية كلها»^(٨).

٢ - أما ميشيل عفلق فقد عالج هذا الموضوع في محاضرة ألقاها عام ١٩٤٣ مؤكداً ترابط العروبة والإسلام، ومشيراً الى عاليمته وانسانيته ودوره العظيم في توحيد العرب وتعزيز مكانتهم، وأنه بالنسبة اليها بمنزلة الروح من الجسم، وكان الباعث الى ذلك توكيد الهوية القومية على أساس من الأصالة والتراث، ومواجهة القوى والتيارات السياسية ذات الأهداف الأمية بنوعها الماركسي والديني، التي كانت تسفه القومية العربية وتتنكر لها. وإن انس لا أنسى تلك المناقشات الحادة بين البعثيين والايخوان المسلمين في الأربعينات حول العروبة والإسلام، وكيف كانت نظرتهم الى العرب قبل الإسلام سوداء قائمة لا تصفهم بغير الجهل والتخلف ووأد البنات وممارسة الغزو والنهب.. وتعتبر القومية والإشتراكية من الافكار الغربية الوافدة والمتعارضة مع الإسلام.. هذا بالإضافة الى حماسهم للوحدة الإسلامية كبديل عن الوحدة العربية. ولكن مما يدعو الى الارتياح أن هذه النظرة السلبية الحادة قد تبدلت أو تعدلت بفعل الحوار والتفاعل وعامل الزمن والتطور في الاتجاه الذي أدى إلى تقارب التيارات القومية والإشتراكية والإسلامية بل والى العمل التحالفي والتنسيق بينها في هذه الايام. ومن ذلك مثلاً أن الإيخوان المسلمين في القطر السوري يؤكدون في بيان الثورة الإسلامية ومنهاجها «أنه بات محتماً بل واجباً ملحقاً قيام الوحدة العربية كخطوة أساسية على طريق تماسك

(٦) انظر مقالات فهمي هويدي في: الوطن: ٢٠/١٠/١٩٨٧ و ٢٢/٩/١٩٨٧.

(٧) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

(٨) انظر: عبد الحميد بن باديس، كتاب آثار ابن باديس (الجزائر: دار اليقظة العربية، ١٩٦٨)،

المسلمين وتحادهم»^(٩)، في حين أن الحزب الشيوعي السوري - المكتب السياسي - تبني فكرة الوحدة العربية إلى الحد الذي أصبحت شعاراً يضعه على مجلته المسار: «تحرير ديمقراطية اشتراكية وحدة عربية».

أما بالنسبة إلى الدوافع التي حملتني على إصدار كتابي عروبة الإسلام وعالميته، فقد أشرت إليها في مقدمته وعند التمهيد له، واقتطف منها العبارات التالية: «بما أن افتعال الخصومة بين العروبة والإسلام ناشط في هذه الأيام، بسبب من الجهل والتعصب عند بعضهم، ولدوافع مفرضة عند بعضهم الآخر، فقد استهدف الكتاب توضيح هذه المسألة وتقديم الدلائل من خلال الآيات والأحاديث ومواقف المسلمين الأوائل، على أن الترابط قوي ومتين بينهما، وأن الإسلام هو الامتداد الطبيعي المتطور للعروبة وكان لها ثورة وثروة، وأنه قام بدور عظيم وضخم في دعمها، وتعزيزها وجوداً ولغةً وامتداداً»^(١٠).

وبعبارة موجزة فإن الهدف الأساسي الذي يرمي إليه الكتاب هو قطع الطريق على من يريد افتعال الخصومة واصطناع التعارض بين العروبة والإسلام، ويرمي بالتالي إلى توجيه العروبيين والإسلاميين المتشورين إلى توحيد جهودهم وطاقاتهم من أجل التغلب على واقع الضعف والتخلف الذي تعانيه أمتنا العربية، ومن ثم التوجه إلى بناء المستقبل المشرق المشود.

بقي لنا أن نشير في هذه المناسبة إلى أن الأفكار التي تعتبر ممثلة لوجهة النظر الرسمية لحزب البعث العربي الاشتراكي هي التي تصدر عن مؤتمراته القومية، وهذه المؤتمرات لم تبحث في هذه المسألة ولا في أية قضية دينية فكرية وعقيدية من هذا المستوى. وهذا يعني أن حشر اسم البعث كحزب في هذه المسألة ليس صحيحاً ولا وارداً.

ثانياً: منزلق المقابلة والمفاضلة بين العروبة والإسلام

يقول هويدي بشيء من العجب والاستنكار: «لماذا تثار العلاقة بينهما على أساس التفاضل وليس التكامل؟ لماذا الإصرار على فوقية العروبة واستعلائها على الإسلام، ولماذا الإلحاح على أن يدفع الناس دفعاً للاختيار والتفضيل... لماذا - من الأصل - تتم المقابلة بين الإسلام الذي هو دين وبين العروبة التي هي جنس وعرق؟»^(١١).

إنني أشاركه في تخطئة واستنكار الأسلوب القائم على المقابلة والمفاضلة، وعلى الانحياز والاستعلاء والفوقية، وأؤيد الهدف الذي رمى إليه من هذه التساؤلات. غير أن الإشارة إلى هذا الأسلوب الخاطيء والتنديد به لا يكفيان لتركة والاتقاع عنه ما لم نتحرر عوامله وأسبابه،

(٩) انظر: بيان الثورة الإسلامية في سورية ومناهجها، ط ٣ (١٩٨١)، ص ٦٦، وريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، ترجمة محمود أبو السعود؛ تقديم صلاح عيسى (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٤٢٦ وما بعدها.

(١٠) لقد أخذ توضيح عروبة الإسلام من القسم الأول من الكتاب حتى ص ١٣١، في حين أن النصف الثاني منه عالج الأفاق الانسانية والعالمية للإسلام، حتى ص ٢٥٨.

(١١) انظر: فهمي هويدي، «الفتنة الصغرى»، الوطن، ١٩٨٧/١٠/٢٠.

وإذا عرف السبب زال العجب وسهل وضع العلاج الملائم . ونظراً الى أن هذه التساؤلات تستهدفنا وفق ما توحى به الفقرات التي أشرنا اليها في بداية المقال، فلا بد لنا - من باب التوضيح والتصحيح - من القول: «ليس من الانصاف ولا من المنطق في شيء، أن توجه هذه التساؤلات لمن يعتبر العروبة جسماً روحاً الإسلام، ولمن يعتبره ثورتها وثروتها، وانه عززها وجوداً ولغة وامتداداً» .

إن منطلقنا في بحث العلاقة بين العروبة والإسلام، لا يوضع في سياق التفضيل والتفريق ولا المقابلة أو المفاضلة بينهما ولا التفتيش عن أيهما له الأولوية أو الأهمية الأساسية، ذلك لأن هذا المنحى - في ما نعتقد - خاطيء من حيث الأساس والنهج، ومناقض طبيعة الصلة العضوية بينهما والتي هي أشبه ما تكون باللحمة والسدى في الثوب الواحد، وبوجهين لعملة واحدة، هذا فضلاً عن أنه يؤدي الى الانحياز والانقسام في الرأي حول قضية خطيرة كهذه، لا يجوز أن يقع حولها خلاف بين العرب المسلمين، اذا ما فهمت العروبة والإسلام فهماً حياً علمياً صحيحاً. ومن هذا المنطلق لا نجد أي ضير أو خطأ في تمجيد الإسلام والاعتزاز به لأنه قد وحدها وعززها ورفع من شأنها، وهو بالتالي غير منفصل عنها بل ملازم لها متلاحم معها .

كما ان التمسك بالعروبة والاهتمام بها لا يمكن أن يكون على حساب الإسلام، وهو على ما ذكرنا بالنسبة اليها، وإنما يؤدي في الوقت ذاته الى التمسك بالإسلام والإهتمام به . وبعبارة أخرى، إن الاهتمام بأي منهما والاعتزاز به هو بالضرورة ومن حيث النتيجة اهتمام بالآخر واعتزاز به .

بعد هذا ننتقل الى الحديث عن الأسباب التي تؤدي بالكثيرين - ولو كانوا من المثقفين - الى منزلق الفصل والتفريق أو المقابلة والمفاضلة بينهما:

لندع جانباً أصحاب النزعة الشعبوية وأعداء الأمة العربية الذين لا يجدي معهم المنطق والبراهين كائنه ما كانت من الدقة والقوة والعمق، ولننظر بأمر أولئك المعنيين بقضية العروبة والإسلام - وهم الأكثرية الساحقة - الذين يتحمسون لأي منها بحسن نية وحسب المفاهيم والقناعات التي تتكون لديهم بتأثير البيئة والثقافة التي يتلقونها .

عندما يقال: «إن الانسان السوي في بلادنا لا يستشعر أن هناك أي شكل من أشكال التعارض بين عروبه واسلامه»^(١٢)، فمعنى ذلك أن الذين يستشعرون بهذا التعارض هم من غير الأسوياء . ومن الواضح أن الإجابة عن هذه المسألة الشائكة والدقيقة بهذه البساطة والتعميم لا تقدم التفسير المقنع ولا تؤشر الحل المطلوب .

في تقديري ان العوامل والأسباب المؤدية الى الفصل بين العروبة والإسلام أو الى المقابلة والمفاضلة بينهما عديدة معقدة، نشير الى بعضها في ما يلي:

١ - هنالك من ينظر الى الإسلام كدين سهاوي أنزله الله على نبيه الكريم هداية للبشر

(١٢) انظر: المصدر نفسه .

كافة من غير تفریق بينهم على أساس العرق والجنس واللون . . . وبأسره هذا الجانب الصحيح من العقيدة، فيدور في فلكه ولا يفتن الى أن كونه ديناً سهاوياً لكل البشر لا يعني انه منقطع عن المجتمع العربي الذي أنزل بلغته ونشأ فيه وترعرع، وحيث كان منه النبي ﷺ، والرجال الأوائل الذين جاهدوا في سبيله، ورسخوا جذوره، وأقاموا أول دولة اسلامية عربية، كانت القوة الأساسية لانطلاقه وانتشاره في خارج الجزيرة العربية، ويتجاهل كذلك أن كثيراً من الآيات الكريمة كانت استجابة وتوضيحاً للأسئلة والتساؤلات التي كانت تصدر عن أبناء ذلك المجتمع العربي، وكانت معبرة عن حاجاتهم وهمومهم ومشكلاتهم، الأمر الذي يؤكد الترابط الحي والتلاحم العضوي بين العروبة والإسلام^(١٣).

وهناك نظرة أخرى تكاد تكون معاكسة لها، وهي تلك التي تنظر الى الإسلام كحركة تاريخية محصورة في ظروف الزمان والمكان اللذين ظهرت فيهما، وتجرده عن آفاقه العالمية والانسانية، وهكذا فإن فصل السماء عن الأرض خطأ كفصل الأرض عن السماء.

٢ - ونحن وإن كنا نقد الغلو في هاتين النظرتين وافتقارهما الى التوازن، فإننا نتفهم في الوقت نفسه، إن قناعات البشر مختلفة ومتفاوتة بحكم البيئة والثقافة والمؤثرات المتعددة التي يتعرضون لها، ونذكر أن بعضهم ينجح الى التطرف في اجتهاده والتعبير عن آرائه عن قناعة شخصية وعن حسن نية، ولا ضير في ذلك اذا كنا واثقين من أن العلم قوة، وأن الحقيقة أيضاً قوة في حد ذاتها لن تموت ولو اختفت الى حين، ولا يملكها أحد وحده كائناً من كان، وأن الطريقة المثلى في كشفها هي البحث الموضوعي والحوار العلمي الرصين، ذلك لأن احتكار الاجتهاد ضرب من ضروب الاستبداد، وأن الادعاء بامتلاك الصواب هو تعبير عن الجهل والتعصب. ولا أحسب أنني أتعسف أو أبالغ لو قلت: إن أكبر ضربة توجه الى مستقبل الأمة وتقدمها، هي أن نشهر سيف التهديد والتكفير ضد من نرى في آرائه واجتهاداته ما يتعارض مع قناعتنا وعقيدتنا. . . وننسى أن الإسلام يحث على اعتماد العقل والعلم والاجتهاد، وأن الرسول الكريم قال: «اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله اجران، واذا حكم واجتهد ثم أخطأ فله اجر»^(١٤).

وانطلاقاً مما تقدم فإنني لا أتهم بسوء النية، ولا أنكر حق الاجتهاد لمن يعتقد «بأن الإسلام ليس الا النظام الديني للأمة العربية أولاً وقبل كل شيء» ما دام انه يقدم الأدلة والبراهين، ولم ينكر عالميته ورسالته السهاوية، كما لا أتهم من يقول: «وماذا يبقى من العروبة اذا انفصل عنها الإسلام»^(١٥) لأنه اجتهاد لا يضير العروبة ما دام أنه يعترف بها ولا يقصد الاساءة اليها، بل يفهمها مترابطة مع الإسلام. إن حالة كهذه تذكرنني بمن يندفع في اعتبار الحداثة أو المعاصرة أساس النهوض والتقدم ويستهيئ بدور التراث والأصالة، ويمن يندفع في الاهتمام بهذه دون

(١٣) لمزيد من التفصيل في معرفة هذا الترابط في الآيات والسنة ومواقف المسلمين الأوائل، انظر: شبلي العيسمي، عروبة الاسلام وعالميته، القسم الأول.

(١٤) رواه البخاري وأحمد بن حنبل.

(١٥) انظر: فهمي هويدي، «سقوط الأقتعة»، الأهرام، ٢٧/١٠/١٩٨٦.

تلك من باب الحرص على الهوية القومية والخوف من الغرق في التقليد والاعتراب. مع أن المطلوب هو الاهتمام المتوازن بكل من الأصالة والمعاصرة من حيث إن الأولى تؤكد الهوية القومية وتصونها، والثانية تساعد على التطور والتجديد.

٣ - إن جانباً من الاختلاف والتباين في تقويم العروبة سلباً أو إيجاباً، ناجم عن التباين والاختلاف في فهمنا لها. فلو فهمناها على أنها «عرق وجنس»^(١٦)، لحق لنا أن نفرمها، لأنها تقرب عندئذ من العنصرية الممقوتة. وكذلك الأمر لو نظرنا إليها بمنظار الماركسية الأرثوذكسية حيث تبدو تعصبية ضيقة، مناقضة للأمية وتقود الى التوسع والاستعمار. الخ، ولكننا عندما نفهمها لغة وثقافة وولاء للأمة وشعوراً مشتركاً يربط بين أفرادها، وأنها متصلة بالديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية وبالأهداف الانسانية، فإنها تكون بعيدة عن العنصرية والعرقية وعن الانغلاق والتعصب والشوفينية، وبالتالي فإن نظرتنا إليها ستكون ايجابية، ولا نجد عندئذ ما يبرر اصطناع الفصل والتعارض بينها وبين الأفاق الانسانية والعالمية للإسلام، أو أية حركة تقدمية تسعى لخير البشرية وتقدمها. هذا وسنقدم بعض التوضيح لهذه الفكرة في فقرة لاحقة.

٤ - هنالك اخطاء وإخفاقات لتجارب وأنظمة تبتت المبادئ القومية والاشتراكية والديمقراطية، فانسحبت على هذه المبادئ نفسها، مع أن الخطأ والإخفاق من البشر الذين تبناها وسعوا الى تحقيقها، وهذا يشبه الموقف الذي يحمل الإسلام مسؤولية المنازعات الطائفية والإنقسامات التي تأخذ طابع الدفاع عن الدين، مع أنها مسؤولية البشر الذين تنازعوا وانقسموا لاغراض سياسية ومصالحية ضيقة، لا تمت الى جوهر الإسلام بصلة، الأمر الذي يستوجب التفريق الواضح بين سلامة المبادئ والأهداف التي تطرح وبين سوء التطبيق وفساد السلوك من جانب دعائها ومن يدعون الايمان بها والاحلاص لها. وفي تقديري ان كثيرين لا يتبهنون الى هذا المنزلق فيتخذون موقفاً سلبياً من مبادئ معينة من خلال الاخفاق في تطبيقها، فيفتشون عن مبادئ بديلة لها، وقد يحاطون في ظروف نفسية وسياسية واقتصادية وتنظيمية وثقافية مركزة تحملهم على الاندفاع الشديد في التمسك بهذه المبادئ وخدمتها الى الحد الذي يدفعهم الى الانتقال الى دائرة التعصب والحماسة العاطفية المشنجة.

ثالثاً: لا تناقض بين عروبة الإسلام وعالميته

١ - الفقرات الواردة في مقال «سقوط الأقنعة» والمقتبسة من محاضرة «ذكرى الرسول العربي» ومن كتابنا عروبة الإسلام وعالميته تستهدف دعم النظرة التي يحملها عنا الكاتب، والتي توحى الى القارىء بأننا نعتبر الإسلام موجهاً الى العرب فحسب، وبأننا نعمد لتقليص دوره والتقليل من شأنه ونفي السمة العالمية والانسانية عنه، ذلك لأن تلك الفقرات المجتزأة تركز على العروبة وترابطها العضوي مع الإسلام. والكاتب عندما أخذ عبارة «الإسلام هو من

(١٦) انظر: هويدي، «الفتنة الصغرى».

العروبة كالابن من امه» ترك ما قبلها وقفز عما بعدها ولم يذكر الفقرات التي تشير الى انسانيته وتقدير عظمته، وهي القائلة: «فإذا جاء الابن فذاً عبقرياً ومبدعاً في خدمة الانسانية، فمن الطبيعي أن يعترف بفضلها ويرفع من شأنها مثلما يحق لها في الوقت نفسه أن تفخر به وتعزّز» والعبارة الثانية المقتبسة تقول: «إن الإسلام هو الامتداد الثوري المتطور للعروبة»، ولم يذكر أيضاً ما بعدها، وهي التي تشير الى أنه «أمدتها بأسباب القوة والنمو والبقاء وأثرها بتعاليمه وقيمه وتراثه، فأصبحت صلة العروبة به صلة عضوية حية لا مجال فيها للانفكاك والانفصال، كما أنه أصبح منها في موضع القلب من الجسم أو اللب من الثمرة»^(١٧).

وبعد، فهل في هذه العبارات ما يقلل من شأن الإسلام أم أن العكس هو الصحيح عندما نشبه العروبة بالجسم ونعتبر الإسلام روحها أو في موضع القلب واللب منها وأنه «باني مجدها»^(١٨). ثم ان هويدي لم يلتفت الى ما أشرنا إليه في الصفحة ذاتها عن الأفاق الانسانية والعالمية للإسلام، بل أنه تجاهل النصف الثاني بكامله من الكتاب، حيث وضحنا هذه الأفاق، وفندنا ادعاءات بعض الكتاب المستشرقين الذين شككوا برسالة الإسلام العالمية أمثال وليم ميور وكتاني وكارل بروكلمان^(١٩)، كما أشرنا الى سمة العالمية في كثير من الآيات المكية والمدنية، والى الرسائل التي وجهها النبي الى الملوك والأمراء غير العرب يدعوهم فيها الى الإسلام، ثم تحدثنا عن العالمية والانسانية في مواقف السنة، ومعنى القول: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، وكيف أن الإسلام حقق الإخاء والمساواة وألغى التمييز العنصري والمفاخرات القبلية التي تضعف من تماسك المسلمين بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية.

٢ - إن ما أشرنا اليه حتى الآن، من ترابط العروبة والإسلام، لا يكفي لازالة ظواهر اللبس والغموض والتشويش في هذا الصدد، ولا سيما في ما يتصل بالمضامين العالمية والانسانية لكل منهما، الأمر الذي يدعوننا الى توضيح ما اذا كان ثمة تعارض أو انسجام بينهما في هذه المضامين. وكل ما نرجوه من هويدي والذين حذوا حذوه، أن يجعلوا المناقشة معنا والمساءلة لنا على أساس ما نفهمه نحن ونعتقد به، لا أن يفرضوا مفاهيمهم الخاصة بهم ويبنوا أحكامهم السلبية علينا من خلالها.

ونظراً الى أن الاختلاف في الأحكام والتقويم يرجع في بعض جوانبه، الى التباين والاختلاف في فهم القضايا المطروحة، فقد أصبح من المفيد، والحالة هذه، إن لم نقل من الضروري، أن نوضح فهم العروبيين التقدميين للعروبة على الوجه التالي:

العروبة هي الهوية العربية أو القومية العربية في مصطلحات هذا العصر، وهذه منحوتة من كلمة «قوم» التي وردت في (٣٨٣) آية قرآنية، وتعني جماعة اجتماعية تشد أفرادها

(١٧) انظر: العيسمي، عروبة الاسلام وعلميته، ص ١٦٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٨.

روابط معينة تميزهم عن غيرهم. وفي المعجم الفلسفي: «القومية أيضاً صلة اجتماعية عاطفية تتولد من الاشتراك في الوطن والجنس واللغة والثقافة والتاريخ والحضارة والأمال والمصالح»^(٢٠).

وفي دستور حزب البعث العربي الاشتراكي، القومية العربية «هي ارادة الشعب العربي أن يتحرر ويتوحد وأن تعطى له فرصة تحقيق الشخصية العربية في التاريخ، وأن يتعاون مع سائر الأمم على كل ما يضمن للانسانية سيرها القويم الى الخير والرفاهية»^(٢١).

وهنا نلاحظ الربط الواضح بين الأهداف القومية والعالمية والانسانية. ويتكرر هذا الربط في مواد عديدة من الدستور بالاضافة الى التشديد على مقاومة الاستعمار «ومساعدة جميع الشعوب المناضلة في سبيل حريتها»، ثم انه يعرف العربي بأنه «من كانت لغته العربية وعاش في الأرض العربية أو تطلع الى الحياة فيها، وآمن بانتسابه الى الأمة العربية»^(٢٢)، وهذا التعريف بعيد عن العنصرية، ويلتقي تماماً مع تعريف الرسول الكريم للعربي حين قال: «يا أيها الناس إن الرب واحد، والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب وأم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي»^(٢٣). ولقد رواه أيضاً ابن تيمية في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، كما روى أيضاً لشخصيات بارزة في السلف قولهم عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي قال: «من ولد في الإسلام فهو عربي»^(٢٤).

وبعد فإننا نمسك عن الاستطراد في ايراد هذه الأمثلة، ونقتصر على ما ذكرناه منها، لأنها، في ما نظن، كافية لتقدم لنا صورة واضحة عن أن مفهوم القومية العربية، وفق ما نعتقد به، ينسجم مع المضامين العالمية والانسانية للإسلام ولا يتعارض معها. وبما يعزز هذا الذي نذهب اليه أن العروبيين التقدميين يربطون بين القومية والديمقراطية وما ترمي اليه من تحقيق المساواة ومبدأ تكافؤ الفرص وضمان حقوق الانسان وحرياته السياسية، كما يربطون بين القومية والاشتراكية، أي العدالة الاجتماعية، وما ترمي اليه من منع الاستغلال والظلم الطبقي. الخ، هذا ولعله من المناسب أن أختتم هذه الفقرة بما ذكره الشيخ محمد حسن الأمين قاضي صيدا الجعفري، إذ قال: «استغرب أشد الاستغراب هذه الحالة المفتعلة التي تحاول أن تضع الإسلام مقابل العروبة، والتي تحاول أن تجعل من العروبة مفهوماً يتناقض مع الإسلام. إذا كنا نفهم العروبة على أنها شعور قومي ينتج نحو توحيد المنطقة العربية وتحريرها. حينئذ نكون كمن يعمل باتجاه توحيد جزء أساسي من العالم الإسلامي. والإسلام لم يعلن ذاته بوصفه بديلاً للانتبئات القومية. المرفوض اسلامياً هو العنصرية وليس الانتبء القومي». . . ومضي الى القول: «ان حركتا التحرر العربية والإسلامية هما حركة تحرر واحدة ولا يمكن أن يختلفا ويتناقضا إطلاقاً»^(٢٥).

(٢٠) انظر «القومية»، في: المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.]، ص ٢٠٥.

(٢١) المادة الثالثة من المبادئ العامة.

(٢٢) المادة العاشرة.

(٢٣) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذب ورثه عبد القادر بدران، ج ٧، ط ٢ متفحة (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٦، ص ٣٠٠.

(٢٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم (مصر: مطبعة المدني؛ المؤسسة السعودية، ١٩٨٠).

(٢٥) انظر الحديث في: الدستور (٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧).

٣ - لو نظرنا الى المسألة نظرة عامة ومبدئية لوجدنا أنه من الممكن ومن الطبيعي - وفق ما نلمسه من حياة البشر - أن يجمع المرء بين تمسكه بقوميته واهتمامه بمبادئ انسانية وأهداف عالمية كالتى نادى بها الإسلام، ذلك لأن حبه لأهله وأسرته لا يمنعه من محبته لأمته وبني وطنه، كما لا يمنعه في الوقت ذاته من أن يؤمن بمبادئ انسانية ويعمل على خدمتها في اطار عقيدته الدينية، أو ايدولوجيته السياسية ذات الآفاق العالمية والانسانية. وهذا يعني أن فرض التعارض والتضاد بين القومية العربية ومبادئ الإسلام العالمية والانسانية يستند الى التعسف وتحميل مفهوم القومية العربية من المعاني السلبية ما ليس فيها. ولقد سبقت الإشارة الى أن ذلك يرجع في جانب منه الى المفاهيم الخاطئة التي رسخت في أذهان الكثيرين عن فكرة القومية بصورة عامة، وانسحبت على القومية العربية ولا سيما من حيث الاعتقاد بأنها تقوم على العنصرية والإنغلاق والتعصب القومي.

وأخيراً وليس آخراً، فإنني أرجو لهذه المساهمة المتواضعة أن تؤدي بعض ما استهدفته من التوضيح للقضايا المطروحة، والتي ما زالت بحاجة الى المزيد من البحث والحوار العلمي الرصين، واعتقد بأن الوصول الى نتائج ايجابية من ذلك، مرتبط بمدى الالتزام بالمجادلة «بالتى هي أحسن» وبأسلوب الحوار الديمقراطي الصحيح، وبالنوايا الحسنة الدافعة اليه. ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾^(٢٦).

(٢٦) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ١٠٥.

القومية العربية . الإسلام السياسي . السلطة: الطبيعة التفاعلية (*)

مبدر الويس

هناك ظاهرتان في الواقع العربي القائم تفقان جنباً إلى جنب بشكل واضح، هما ظاهرة الإحياء الروحي والفكرة الإسلامية، وعند استقراء التاريخ الاسلامي نجد أن العرب هم الذين حملوا راية الإسلام ونشروه في مختلف الأمصار. فدخلت في الإسلام أقوام مختلفة ذات لغات مختلفة، وقامت الحضارة الإسلامية التي كان العرب نواتها الأساسيين، حيث مزج العرب بين واقعهم كأمة قومية محددة، وبين تبنّيهم الفكر الاسلامي الرصين، فالإنسان العربي ينتمي أولاً إلى قطر عربي محدد؛ وينتمي ثانياً إلى أمة عربية تشمل أقطاراً عربية عديدة باعتبار أن القطر الذي ينتمي إليه جزء من هذه الأمة وثالثاً ينتمي إلى الحضارة العربية الاسلامية التي تشمل الوطن العربي مع أوطان أخرى مجاورة تدين بالإسلام.

وإذا كان الفكر لا يفصل عن الظروف الموضوعية التي يظهر فيها، فإننا في الحقيقة نعيش ظاهرتين جديدتين، الأولى ظاهرة انتشار حركات الإحياء الديني الاسلامي انتشاراً يشمل العالم الإسلامي، كما يتجاوز النطاق الحكومي والرسمي متغلغلاً في الشرائح المختلفة التي يتكون منها نسيج المجتمعات الإسلامية، والثانية ظاهرة انحسار موجة القومية العربية في صيغتها الرومانسية التي طبعتها منذ ظهور الفكر القومي العربي الحديث داخل الدولة العثمانية. وخلال المحاولات الوحدوية التي انتهى أكثرها بالفشل لأسباب يضيق المقام هنا عن شرحها^(١). وهذا الانحسار، في تقديرنا، لا يمتد بالضرورة إلى جوهر الفكر القومي، ولا إلى القومية كاتجاه في الفكر والسلوك الانساني له قدر من الثبات. إذ لا يزال الفكر القومي حياً في

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٢٨ (تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٩)، ص ١٣٨ -

١٤٧.

(١) أحمد كمال أبو المجد، «نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والاسلام»، في: القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ص ٥٢٣.

الوطن العربي، كما لا يزال الاتجاه القومي في الحياة السياسية العربية قائماً. غاية ما هناك أنه بحكم التجربة والحظاً، نتيجة استيعاب الظروف الموضوعية العديدة التي أحاطت بالتجارب القومية العربية، قد اكتسب نوعاً جديداً من الواقعية، تحول معها في صورته العملية والتنظيمية إلى اتجاه نحو التجمع العربي القائم على الأمة العربية كحقيقة تاريخية ونفسية، والقائم فوق ذلك على إدراك محسوب لوحدة المصالح ووحدة الأخطار. واتخذت هذه النزعة التاريخية مظهراً عملياً في ما يتعلق بالشكل الدستوري للوحدة وإجراءات قيامها^(٢).

لقد ترك لنا الآباء تراثاً ضخماً غنياً بالقيم الحضارية والمثل الانسانية، وهذا التراث عربي كله، مهما كانت الأصول العرقية للرجال الذين اشتركوا فيه، وهو اسلامي كله مهما كانت دياناتهم، وعباداتهم، فهو عربي من حيث إنه قد كتب بالعربية ومن حيث إن بنيتها اللغوية هي في الوقت ذاته بنية فكرية واجتماعية وسياسية. أما صيغة الاسلاميه فهي مرتبطة بهذه البنية بجميع تشابكاتها وعلاقاتها الداخلية ارتباط تفاعل وتجاوب ومصير، فلا فصل بين الإسلام والعروبة في هذا التراث، الإسلام بالمعنى الحضاري المنفتح لا بالمعنى الديني المترتم الضيق، والعروبة بمضمونها الثقافي والتاريخي والاجتماعي الخصب، لا ببدلوها البيولوجي المحدود العقيم. لذلك لا يجوز النظر إلى أصحاب هذا التراث على أساس أن هذا عربي وهذا أعجمي، وهذا مسلم وهذا كافر، بل على أساس أنهم جميعاً عرب مسلمون فكراً ومجتمعاً ومناخاً وتاريخاً وحضارة. وهكذا اتحد الإسلام بالعروبة والدين باللغة اتحاد الجسم بالروح والمادة بالصورة، فتفجرت الطاقات وفتحت المواهب في جميع الحقول والميادين، وظهر على مسرح الأحداث أبطال وأفذاذ يعدون من مفاخر التاريخ الاسلامي عموماً والعربي خصوصاً. لقد مثل الإسلام عنصراً مهماً جداً في عملية التطور القومي العربي، فإنه وحد العرب سياسياً وحل مكان عصبيتهم القبلية السابقة. وقدم الإسلام للعرب مبرراً فكرياً للتوسع وتكوين امبراطورية وحضارة متطورتين، وبالتالي إحساساً فخوراً بالتاريخ، وخلال الفترة المظلمة التي حلت بالعرب، لعبت اللغة العربية التي وحدها القرآن الكريم دوراً بارزاً في صيانة الكيان القومي العربي، وهكذا أصبح الإسلام، كثقافة تستند إلى التاريخ واللغة، جزءاً عضوياً وأساسياً في التكوين القومي العربي^(٣). فالإسلام علاقة انتفاء إلى دين خالد في الزمان بحكم أنه خاتم الرسالات والأديان وخالد في المكان بحكم أنه رسالة إلى كل البشر. أما العروبة فعلاقة انتفاء مقصورة على شعب معين من بين الشعوب ومكان معين من الأرض، علاقة انتفاء إلى أمة تكونت خلال مرحلة تاريخية طويلة كاستجابة موضوعية لحنمية تقدم الشعوب. فلا مجال إذاً للخلط بين علاقة الانتفاء إلى العروبة وعلاقة الانتفاء إلى الإسلام لا في الأشخاص ولا في المضمون، ولا في حدود الانتفاء إلى الزمان أو المكان،

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢٣ - ٥٢٤، حيث أخذت صور «الفدرالية» وصورة التنسيق في السياسات الرئيسية تحمل محل الوحدة الاندماجية الكاملة. كما أخذت فكرة التدرج تحمل محل «الفورية» التي كانت، عند بعض أصحابها، تعبر عن قوة التوجه القومي، وكان الابتعاد عنها شبهة تنال من صدق هذا التوجه.

(٣) وميض جمال نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٦٠.

فالعروبة هي علاقة الانتماء إلى الأمة العربية^(٤).

وهناك من يرى أن العلاقة بين العروبة والاسلام قد مرت بمراحل ثلاث: الأولى مرحلة المنشأ لهذه العلاقة، وهي تبدأ بالبعثة المحمدية أو قبل ذلك بقليل وتنتهي بخروج العرب من جزيرتهم فاتحين وناشرين لدينهم الجديد (الاسلام) في البلدان التي فتحوها منذ عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، والمرحلة الثانية تبدأ بالفتح وتنتهي بانتهاء نظام الخلافة، والمرحلة الثالثة تبدأ باتخاذ العروبة معنى سياسياً هو المعنى القومي، والتي أخذ العرب فيها يدعون إلى الايمان بمبدأ القوميات والسعي من أجل تحقيق دولتهم القومية التي تحدد سياسياً بالحدود القومية للأمة العربية^(٥)، وانتصار مبدأ القوميات حيث بدأ العرب يطلبون الاستقلال وانهاء تبعيتهم للأتراك.

إن تتبع المسار التاريخي لحركة انتشار الإسلام هو الذي يكشف لنا عن مدى العلاقة بين العروبة والاسلام في كل مرحلة من مراحل هذا المسار التاريخي، وعمّا إذا كانت حركة انتشار الاسلام في كل مرحلة من هذه المراحل قد جاءت لحساب العروبة أو على حسابها^(٦). والمعلوم أن هناك رأيين: أولهما يرى أن الإسلام هو في الحقيقة دين قومي عربي. والثاني يقول إن الاسلام قوة توحيدية جديدة حلت مكان القومية وأزالت كل الفروق بين المسلمين عرباً كانوا أو غير عرب، فكلما الرأيين يفشل في رسم أي فاصل جدي بين الإسلام السياسي والقومية العربية^(٧).

إن المشروع الحضاري القومي لا يعني أنه يخطط لدولة تهمش الدين أو تقلل من قيمته، وعلى الفرد أن يرسخ الاعتقاد في نفسه. ولكن عندما يتعلق الأمر ببناء الدولة فإن النظرة إلى الدين لا تعدو اعتباره كصمام أمان وإلا يساء إلى جوهر الدين القائم على المطلقية العقيدية لا النسبة السياسية، على الثبات الخلقي لا التغيير المصلحي والمنفعي المرتبط بشؤون الدنيا أي شؤون المعرفة والعلم والمادة^(٨).

إن الاحتفاظ للدين بمكانه الروحي والأخلاقي والتربوي يجنبنا الفرقة العقيدية ليترك المجال للعمل السياسي والثقافي كي يناضل من أجل دولة الوحدة التي بها يكتب العرب

(٤) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والاسلام، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٤ - ٢٥.

(٥) محمد أحمد خلف الله، «بين العروبة والاسلام»، الوحدة، السنة ١، العدد ١١ (آب/ اغسطس ١٩٨٥)، ص ٨١.

(٦) محمد أحمد خلف الله، «أكانت حركة انتشار الاسلام لصالح العروبة أم على حسابها؟» الوحدة، السنة ١، العدد ٥ (شباط/ فبراير ١٩٨٥).

(٧) نظمي، الجدور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، ص ٦٠.

(٨) انظر: «تجدد الفكر الديني: إشكالية الفصل أو الاجتهاد في العلاقة بين الدين والدولة»، الوحدة، السنة ٢، العدد ١٣ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٥)، ص ٦ - ٧.

حجمهم الحقيقي في كيان يقوى على مواجهة الكيانات العملاقة التي سيفرزها القرن الحادي والعشرون^(٩). إن رد الفعل الطبيعي قد ارتبط بأحداث الحرب العالمية الثانية وانتهى بما سمّاه الفقه المعاصر فشل وإفلاس الايديولوجيات السياسية، بسبب الثورة العلمية التقانية وما أفرزته من تغيير في المفاهيم في المجال الاجتماعي، هذه الظاهرة تدور حول عدم قدرة مختلف التصورات السياسية التي عرفتها الإنسانية المعاصرة خلال قرن من الزمان على أمل أن تقدم الحلول الصالحة القادرة على خلق صورة أو أخرى من الرضا والتقبل للحركة السياسية بما يعنيه من وضع حد، بدرجة أو بأخرى، للفساد والتحلل السياسي. ولا شك في أن إفلاس الايديولوجيات السياسية بشكل عام ارتبط بظواهر جديدة عاناها المجتمع المعاصر ولا يزال. إن الايديولوجيات المعاصرة لم تعد صالحة لأن تقدم ذلك الشعور بالطمأنينة والاسترضاء الفكري الذي يسعى إليه مواطن الربع الأخير من القرن العشرين^(١٠).

ولربما كانت هذه الظاهرة من العوامل الأساسية لبروز الحركات الدينية السلفية الناشطة على امتداد الساحة العربية، حيث أتاح الفراغ الايديولوجي للمنظمات والأحزاب السياسية لتلك الحركات إلى حد كبير أن تطرح بديلها المبرمج دينياً وسياسياً، وقد زاد من نشاطها أو توسعها نجاح الثورة الاسلامية في إيران في شباط/ فبراير ١٩٧٩. ويمكن القول من ناحية الواقع التاريخي، وبالنسبة إلى العصر الحديث في المجتمع العربي، إنه في البدء كان الإسلام عقيدة ورباطاً سياسياً وثقافة شاملة مستوعبة محيطية لمناحي التعبير والنشاط الذهني والسلوك الفردي والاجتماعي. ولم يكن ثمة فارق بين الاتجاهات المتعارضة، سواء في السياسة أم في قضايا المجتمع والفكر ولم يكن بينها فارق في المورد الفكري والثقافي والحضاري، كلها تبع من هذا الذي اتفق على تسميته بالفكر الإسلامي كعقيدة وشريعة وتعبير حضاري، والاختلاف والصراع والتضاد، كل ذلك يجري في ذلك النطاق الفسيح لهذا الوعاء الجامع، ويتلمس لذاته التعبير من مادة هذا الفكر نفسه ومن مفاهيمه^(١١). أما المسلمون الذين نادوا بالفكرة العربية فمنهم من لم يقم لديه فارق بين الخلافة والعروبة، بل أرادوا في معارضتهم السلطة العثمانية استخلاص الخلافة الاسلامية للعرب، ومثال هؤلاء عبدالرحمن الكواكبي. ومنهم من فصل بين الأمرين، وأقام الفكر القومي بمعزل عن الاسلام من حيث هو رباط، وبهذا يظهر أن الفكرة العربية، حسبما ظهرت في سوريا والعراق، كانت ذات شعبتين، شعبة تفرنها بالاسلام، وأصحابها ممن انطبعت ثقافتهم بالثقافة الاسلامية التقليدية؛ وشعبة تفرقها عن الإسلام. ويلزم، انصافاً لهذا التيار الفاصل للقومية العربية عن الدين، ملاحظة أنه كان تياراً عربي المنبت، عربي الأهداف، وكان يقيم جامعته السياسية العربية على أساس من اللغة وهي عربية، ومن التاريخ وهو عربي، ويوظف تلك الجامعة السياسية في نضاله ضد

(٩) محمد عبد الرحمن مرجبا، أصالة الفكر العربي (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ١٢٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(١١) حامد ربيع، التجديد الفكري للتراث الاسلامي وعملية إحياء الوعي القومي (دمشق: دار الجليل

للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٤٥ - ٤٦.

الاستعمار الغربي. ويمكن القول إن الفارق الأساسي بين الإسلام السياسي والقومية العربية بمفهومها الغالب الآن لدى مفكرها هو العلمانية^(١٢). وقد يكون رواد الفكر القومي الحديث في سوريا والعراق لجأوا إلى فصل الإسلام عن المفهوم القومي العربي، كرد فعل لحركة التريك ونزعة القومية التركية، وكسعي لمقاومة الاستبداد العثماني وبناء مجتمع عربي يقوم على المساواة التامة بين جميع القاطنين فيه، وإن اختلفت دياناتهم. تلك هي الوظيفة التي أريدت من الدعوة إلى القومية المفصلة عن الدين.

وعلينا أن ننظر في ما إذا كان إقصاء الإسلام عن المفهوم القومي، يفيد انطلاق حركتي المقاومة والمساواة إزاء التحديات المحدقة. والراجح أن فكر أمثال الأفغاني والكواكبي وابن باديس، يكشف عن مدى الطاقات النضالية للإسلام. وكان فكر هؤلاء موجوداً وفعالاً وليس مجرد افتراض نظري، فالإسلام المجاهد كان ذا فكر مطروح في الساحة السياسية، بما لا تظهر معه حاجة إلى استبدال غيره به^(١٣).

إن الواجهة العربية لمصر مثلاً، بدأت في العصر الحديث بداية إسلامية. واختلفت تلك النشأة التاريخية في مصر والمغرب العربي عن نشأتها في بلاد المشرق العربي، وباختلاف الظروف التاريخية لنشأة الفكرة العربية، اختلفت الوظيفة التي قدر لهذه الفكرة أدائها في نشأتها الأولى في كل من المنطقتين العربيتين المشار إليهما، إذ ولدت الفكرة العربية في سوريا في مواجهة السلطة العثمانية، بينما ولدت في مصر في مواجهة المشروع الصهيوني، وولدت في الجزائر في مواجهة الاستعمار الاستيطاني الفرنسي. وولدت في سوريا انسلاخاً عن الخلافة العثمانية وفي مصر تطوراً للوطنية المصرية المكافحة للاستعمار البريطاني، تطوراً يسعى لانتفاء أشمل وللتوحد لمواجهة الخطر الاستعماري العام المتمثل في المشروع الصهيوني. وقد لزم الفكرة العربية في سوريا أن تؤكد مبدأ المساواة بين المواطنين من مختلف الأديان، أي تحملت مسؤولية التأكيد على ضم غير المسلمين. أما في مصر فلم يلزمها ذلك ولم تتحمل عبء أداء هذه الوظيفة، لأنها بنيت على مفهوم المساواة التامة التي رسختها الحركة الوطنية المصرية وخاصة ثورة عام ١٩١٩^(١٤).

إن مجموعة القيم والروابط التي تحركنا في المشرق على أنها العروبة، هي نفسها تحرك المغاربة عرباً وبربر على أنها الإسلام، ولا يصلح أن نقع في لعبة الاستعمار، فتصور أن التنكر للفظه عربي في بعض البيئات المغربية هو تنكر لمضمون لفظه عروبة. ومن الخطأ أن نقابل بين دور الإسلام في التقريب بين القوميتين العربية والكردية في العراق مثلاً وبين الدور الذي يلعبه في المغرب، فالإسلام في الشمال الأفريقي ليس عامل تقريب بين قوميتين، إنه

(١٢) جوزيف مغيزل، «الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية»، في: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٧٦ - ٣٧٧.

(١٣) طارق البشري، «الحلف بين النخبة والجمهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام»، في:

المصدر نفسه، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

اسم آخر للقومية العربية ليس إلا، أو على الأصح هو الاسم المتداول في المغرب لما نعنيه بالرباط القومي. وإعلان الانتفاء إليه من قبل البربري أو العربي هناك هو تعبير عن الايمان بالقومية المشتركة الجامعة بينهما من جهة وبينها وبين كل عربي آخر من جهة ثانية.

وبالنسبة إلى حالة المغرب فإن الإسلام هناك يعني العروبة، وليس الأمر كذلك تماماً في مناطق أخرى من البلدان العربية. ولكن يبقى التشابه وارداً فالجماهير في كل مكان تعني بالحديث عن اسلامها الولاء للجوانب الأساسية في القضية القومية^(١٥).

إن تاريخ العلاقات بين الدين والدولة في العالم الغربي يمثل برهاناً على توتر هذه العلاقات وتناقضها. ففي فترة أولى من تاريخها كانت الكنيسة المسيحية تهيمن على الحياة السياسية في البلاد الغربية، ثم خسرت هذه المؤسسة الدينية سلطتها الدنيوية في فترة ثانية، وذلك بحكم عجزها عن التطور مع الأحداث السياسية والفكرية التي وجدت في هذه البلاد. ولكن في آخر مرحلة من تاريخ علاقاتها بالسلطة السياسية اضطرت إلى قبول مبدأ التفرقة بين الدين والدولة. وما المبدأ الذي يعبر عنه بالعلمنة إلا تعبيراً للتفرقة بين الدين والدولة، وهو الذي فرض على الكنيسة وهو تعبير لنصر السياسة على المؤسسة الدينية^(١٦). وإذا نظرنا إلى هذه المسألة في الحضارة الإسلامية، فالمناع الحضاري الإسلامي يتمتع بأهمية الدور الذي يقوم به الدين في المجتمع الاسلامي، وهذا عائد أساساً إلى أن المبدأ الأساسي هو أن الإسلام دين ودولة في آن واحد، وأن لا تفرقة بين الجانب الروحاني والجانب الدنيوي من الحياة في المجتمع الاسلامي، ومن ثم فإن العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية تتصف مبدئياً بخاصية التوازن بين هاتين السلطتين. لكن التاريخ يثبت أن هذه العلاقات المتوازنة لم يكتب لها الدوام، ومرد ذلك أساساً إلى أن السلطة السياسية كانت في أغلب الأحيان تحاول إدماج المؤسسة الدينية في هياكلها السياسية للسيطرة عليها، وبالتالي استعمالها لخدمة أهدافها السياسية.

ولئن تركزت النزعة إلى السيطرة على المؤسسات الدينية، فإن تركيزها اشتد في عهد الاستعمار في البلدان العربية التي اشتهرت بالخضوع للنظام الأجنبي. وهذا التأزم عائد إلى أن السلطة الاستعمارية كانت تميل إلى عدم احترام عقائد الشعوب المستعمرة. فقد كانت السلطات الاستعمارية تنظر إلى المؤسسات الدينية هذه بعين معادية، فحاولت السيطرة عليها واستعمالها لخدمة أهداف منافية للمبادئ الإسلامية الحقيقية، وكذلك حاولت اخضاع الهيئات الدينية ورجالها لسياستها الاستعمارية، فنتج من ذلك أن خسرت المؤسسات الدينية كل نفوذها على الشعوب المستعمرة، لما رأته هذه الأخيرة من زيغ عن المبادئ الإسلامية الحقيقية في سلوك هذه المؤسسات الدينية المتواطئة مع الاستعمار. لكن التناقضات بين المؤسسات السياسية ما زالت قائمة في المجتمع السياسي الغربي المعاصر بعد جلاء الاستعمار

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(١٦) منح الصلح، «التمايز والتكامل بين القومية العربية والاسلام»، في: المصدر نفسه.

عن البلدان العربية، وربما يمكن القول إنها زادت تأزماً في الأيام الحاضرة تحت تأثير التقلبات والتطورات التي يشهدها الوطن العربي اليوم^(١٧). فمن جهة أولى يشهد الوطن العربي نزعة إلى الرجوع إلى العقيدة الدينية بصفة عامة، وإلى وجود الحركات والمجموعات الدينية على الساحة السياسية بصفة أخص، وهذا ما جعل الإسلام والمؤسسات الإسلامية تقوم بدور أساسي في الحياة السياسية العربية بهدف الوصول إلى فصل السلطة السياسية عن الأنظمة الحاكمة في البلاد. وذلك على أساس تعزيز نفوذ الدين الإسلامي على العمل السياسي. وبالطبع لا يمكن للأنظمة السياسية الحاكمة حالياً أن تتجاهل تصاعد النفوذ الإسلامي وقوته، واستعماله من طرف الأحزاب المعارضة، فتتج من ذلك أن السلطة السياسية الحاكمة، لجأ بعضها إلى المناداة بالفصل بين الدين والدولة كما حصل في تونس بعد الاستقلال أو في مصر الناصرية.

ومن جهة ثانية نشهد اليوم في الوطن العربي تناقضاً آخر بين الدين والسياسة ربما يكون أكثر خطورة، ويعود إلى عامل جديد يتمثل في سياسة التجديد التي انتهجها أغلب الحكومات العربية المعاصرة والتي قد ينتج منها بعض التضارب بين المبادئ الإسلامية كما تفهمها المؤسسات أو الأحزاب الدينية والقيم والمبادئ الحضارية والاجتماعية التي قد تنتج من هذه السياسة الجديدة^(١٨). ومن المستبعد أن يتمكن الوطن العربي من السيطرة على هذه التناقضات والتأزمات بسبب التباين الكبير بين المفاهيم المتعارضة، وإصرار كل طرف على صحة نظرياته في المشاكل المطروحة. لكن هذه المشاكل قائمة وتكوّن في الوقت نفسه تحديات لا مناص من مواجهتها وإيجاد الحلول الملائمة لها، إذا أرادت البلدان العربية أن تنال حظها من التقدم والإزدهار وتسترجع مكانتها في المجتمع العالمي المعاصر. والسؤالان اللذان يطرحان نفسها هما: ما هو موقف الحكومات العربية المعاصرة أمام هذه التناقضات والتحديات الجديدة؟ وهل كان للأنظمة السياسية موقف واحد ومنهج واحد في حل مشكل التأزم الراهن بين الدين والسلطة السياسية وبين الدين والسياسات التجديدية التي اختارتها تلك الحكومات في هذه الفترة بالذات من تطور شعوبها السياسي والاجتماعي؟ والجواب في نظرنا هو أن الإسلام يقوم بدورين مختلفين في الحياة السياسية العربية:

الدور الأول، يتمثل في كونه يبدو في مظهر عقيدة شاملة وفلسفة في الحياة والحضارة والمجتمع بصفة عامة، وهذا ما يعبر عنه بالدور الأيديولوجي للإسلام إذا استعملنا هذه العبارة العصرية.

الدور الثاني، يتمثل في كون الإسلام يبرز لنا كمؤسسة منظمة، أي كقوة سياسية لها أنظمتها وأحزابها وحركاتها السياسية ومجموعاتها الاجتماعية والفكرية التي تربطها مصالح

(١٧) الصادق بلعيد: «دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية»، المستقبل

العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٨ (شباط/فبراير ١٩٨٨)، ص ٧٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧١.

واتجاهات سياسية خاصة، تتناقض مع اتجاهات الأنظمة السياسية الحاكمة في البلاد، وهذا هو المظهر الاجتماعي والسياسي للإسلام المعاصر.

هذان الدوران المختلفان للإسلام - الدور الأيديولوجي والدور الاجتماعي - رغم تعايشهما في المجتمع نفسه والفترة نفسها من الزمن يختلفان ويتفاوتان في القوة والتأثير في سير الحياة السياسية وفي علاقات المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية بحسب الظروف الخاصة لكل بلد عربي^(١٩). وإذا نظرنا إلى التجارب العربية المعاصرة في هذا الميدان يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أقسام مختلفة: ففي القسم الأول نلاحظ نوعاً من التناقض بين السلطة والاسلام ديناً ومؤسسة، وهذا التناقض يجعل هاتين القوتين مترابطتان وتتعاونان على المستويين الأيديولوجي والتأسيسي على حد سواء. وهذا هو الشأن في العربية السعودية مثلاً، أما في القسمين الآخرين فإننا نلاحظ انشقاقاً وتعارضاً بين السلطة والإسلام، وهذا التعارض يقع إما في الميدان الأيديولوجي أو في الميدان التأسيسي.

ففي الحالة الأولى نرى النظام السياسي يحاول احتكار القوة الأيديولوجية التي يمثلها الاسلام واستعمالها لخدمة اتجاهاته السياسية. وينتج من هذا نزوع السلطة السياسية إلى إضعاف المؤسسات الدينية التقليدية والعمل على السيطرة عليها أو على محاربتها إذا لزم الأمر. وهذا ما حدث في بعض البلاد العربية مثل تونس والجزائر.

أما في الحالة الثانية فإننا نلاحظ أن الاسلام اكتسب قوة كبيرة على المستويين الأيديولوجي والتأسيسي، بحيث أصبح يمثل قوة سياسية معارضة كبيرة يستعصي على النظام السياسي التحكم فيها والسيطرة عليها، وبذلك تصبح هذه القوة الدينية طرفاً سياسياً مناهضاً للنظام السياسي تنازعه الحكم وتعمل على الاستيلاء عليه، وهذا ما يجري حالياً في مجموعة من البلدان العربية مثل مصر والسودان^(٢٠).

وبالنسبة إلى العلاقة بين الحركة القومية والاسلام السياسي في بلدان المغرب العربي نجد على سبيل المثال في تونس أن موقف النظام السياسي الجديد اتصف منذ البداية بعدم الثقة في المؤسسات الدينية التقليدية والعمل على إضعافها من الناحيتين السياسية والاجتماعية، حيث اشتد عزم النظام السياسي الجديد في هذا الاتجاه عندما اتضح له اقرار الأوساط الدينية التقليدية في معاداته في الميدانين السياسي والاقتصادي، هذه المؤسسات والمجموعات الدينية التقليدية ساندت الثورة اليوسفية التي شبت في السنوات الأولى للاستقلال بدعوى الدفاع عن العروبة والاسلام، لذلك فهي وقفت في وجه النظام السياسي الجديد وعارضته في سياسته الاقتصادية بدعوى مخالفته للإسلام، فنتج من هذا الموقف السلمي في الميدانين السياسي والاقتصادي رد فعل قوي من حكومة بورقيبة، التي اهتمت هذه الأوساط التقليدية بالرجعية، وحملتها مسؤولية التدهور الذي عرفته البلاد في القرن المنصرم

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

والذي آل بالبلاد إلى الخضوع للاستعمار الفرنسي لمدة خمس وسبعين سنة. وعلى هذا الأساس بادرت الحكومة التونسية الى اتخاذ مجموعة من التدابير التي كان من شأنها أن سلبت المؤسسات الدينية، إلى حد بعيد، نفوذها السياسي في البلاد، وكان ذلك محتوي ما سمّته الحكومة في ذلك الوقت بسياسة الإصلاح التي طبقتها بين عام ١٩٥٧ وعام ١٩٦٠ التي امتدت إلى ميادين العدل والتعليم والأوقاف فحلت الحكومة المحاكم الشرعية وسنت مبدأ توحيد القضاء تحت سلطة الدولة، وقررت ادماج جميع المؤسسات التعليمية داخل نظام تعليمي حكومي موحد وادماج جميع الهيئات الساهرة على الجوامع والمؤسسات الخيرية، وأخيراً قررت الحكومة ادماج جميع ممتلكات المؤسسات الدينية والخيرية والأوقاف في ممتلكات الدولة، ورصد الاعتمادات اللازمة في الميزانية العامة للدولة لتعهد الجوامع وصيانتها. أما من ناحية النشاط السياسي فقد قررت الحكومة منع كل الحركات والمنظمات السياسية الدينية على أساس نزعتها الرجعية المناهضة للتقدم والإصلاح السياسي والاجتماعي^(٢١).

أما في الجزائر فإن التطور الذي عرفته البلاد بعد الاستقلال، على مستوى علاقات السلطة السياسية والمؤسسات الدينية، يقارب إلى مدى بعيد ما شاهدناه في تونس، ففي الفترة الاستعمارية تمكنت السلطات الفرنسية من فرض هيمنتها على المؤسسات الدينية واستعمالها لخدمة سياستها، الأمر الذي سلب تلك المؤسسات الدينية كل مصداقية وكل ثقة لدى الشعب الجزائري. ونتج من ذلك أن كانت مساهمة الزعامات الدينية في الحركة الوطنية ضئيلة جداً وعديمة الفاعلية. فعندما حصلت الجزائر على استقلالها وأمست الزعماء الوطنيون بزمام الحكم كان موقف الحكومة الجديدة حيال المؤسسات الدينية التقليدية يتصف بالصلابة وعدم الثقة للذين وجدناهما في تونس. حيث بادرت الحكومة الجزائرية إلى مقاومة الممارسات المنافية للإسلام والمتمركزة في الزوايا وغيرها من الهياكل الرجعية، وقاومت الحركات الرجعية المتسترة بالدين، وحرمت كل نشاطاتها، مثال ذلك الجمعية المعروفة بجمعية القيم التي أوقفت الحكومة كل نشاطاتها عام ١٩٦٦ ثم حرمتها نهائياً في عام ١٩٧٠.

وفي الوقت الذي كانت فيه الحكومتان الجزائرية والتونسية تقاومان المؤسسات الدينية التقليدية على أساس نزعاتها الرجعية، حاولت احتكار الإسلام من الناحية الفكرية، لما للإسلام من قوة فكرية وسياسية. ورغم الفوارق في الأساليب والوسائل التي لجأت إليها الحكومتان. يمكن القول إن الهدف واحد، وهو تجريد المؤسسات التقليدية من النفوذ السياسي الذي تتمتع به على أساس الدين واستعمال القوة الفكرية والسياسية التي تتمثل في الإسلام في خدمة السياسة الجديدة للدولة في كل من تونس والجزائر^(٢٢).

وفي مصر الناصرية رفض عبد الناصر علناً اعتبار العقيدة الدينية، أيًا كانت، أساساً للدولة، أما إذا كان قد جاء في دستور الدولة المصرية «دين الدولة الاسلام» مراعاة لبعض

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

الأوساط الدينية فالجدير بالإشارة أنه لم يحدد أي دين للدولة في وثيقة إقامة الدولة القومية الأولى، دولة الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨. كذلك استنكر عبد الناصر فكرة إقامة الأوطان على أساس الانتماء الديني، حيث قال: «لا نستطيع أن نتصور إقامة الأوطان على أساس الديانات فتصبح هناك أوطان لا يعيش فيها غير المسلمين وأوطان لا يعيش فيها غير المسيحيين، وأوطان لا يعيش فيها غير البوذيين وهكذا»^(٢٣). ولا شك في أن صلات المفاهيم القومية العربية ذات الدلالة الدينية قليلة جداً في الخطاب الناصري، وبخاصة إذا قابلناها بالصلات ذات الدلالة العصرية «ديمقراطية واشتراكية» ووصلاتها ذات الدلالة الثقافية أو الحضارية (خلقية واجتماعية). أما في ما يخص الإسلام فيحدد عبد الناصر علاقة خاصة بين «الشعب العربي المسلم» و«الإسلام»، هي علاقة «إيمان» قبل كل شيء، ويرفض أن تكون «العقيدة» الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية أو أية عقيدة دينية أخرى أساساً لأية دولة. وخصص عبد الناصر مكانة متميزة لـ «التراث الإسلامي» تراث الأمة العربية فاعتبره بمثابة «طاقة نضالية»، ولكنه دعا في هذا المجال إلى تفسير روح الإسلام باتجاه مستقبلي تقدمي متوافق مع «الحرية»، واستنكر «التفسيرات الماضية لروح الإسلام». ويكون عبد الناصر بطرحه هذا قد حدد العلاقة بين القومية والدين وميز بين الاثنين بدقة. فالعلاقة الغالبة في تصوره هي علاقة «إيمان بالله وبالدين» وعلاقة «الأمة العربية» بالإسلام هي علاقة غرف من «تراثها الإسلامي» باتجاه مستقبلي وتقدمي. ويجمع عبد الناصر بطرحه هذا بين كل «مؤمن» الوطن العربي عامة، ومؤمني قاعدته، قاعدة الانطلاق القومي، مصر، خاصة ويتجلى بذلك هاجسه الوجودي الدائم: فمهما اختلفت الانتماءات الدينية والمذهبية والطائفية «الله واحد» ولا يمكن «للمؤمنين» به حقاً أن يختلفوا^(٢٤).

ويتميز الطرح القومي العربي الناصري من حيث العلاقة بالدين، لأن موقع عبد الناصر السياسي والاجتماعي والجغرافي يتميز من المواقع الأخرى حيث ينطلق عبد الناصر في طرحه القومي من موقع قيادي مركزي. فهو ينطلق من حيث المكان في القاعدة المركزية للأمة العربية «مصر»، كما أن موقعه ينتمي إلى الأكثرية الدينية الإسلامية في الوطن العربي، وانطلاقاً من هذين الموقعين المتميزين يطرح عبد الناصر التصور القومي الأكثر تجميعاً وتوحيداً وشمولية من حيث العلاقة بالدين. إن هاجس الاجماع هو برأينا المفسر الرئيسي لطرح عبد الناصر القومي من حيث العلاقة بالدين، ولا نجد أي أثر في خطبه لخوف ما من تشكيل بشرعيته أو من مزيدة على مواقفه، وهو في موقع القيادة يعبر عن تطلعات الأمة العربية نحو التحرر والتقدم، ولا تقلقه هواجس بعض المثقفين الباحثين أبداً عن «الهوية الضائعة» و«التراث المهدد» والأساليب السهلة لما يتصورونه التصاقاً بالجاهل^(٢٥).

(٢٣) مقابلة مع جمال عبد الناصر، في: *Times*, 12/5/1969، وسعد الدين ابراهيم [وآخرون]، مصر والعروبة وثورة يوليو، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠ - ١٠١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.

وفي الحقيقة كانت الأنظمة السياسية التي توالى على الحكم في مصر المعاصرة تعتبر منظمة الأخوان المسلمين بحق المنظمة المعادية لها، وعمدت على هذا الأساس إلى مقاومتها مقاومة عنيفة ترمي إلى القضاء عليها وعلى زعمائها، وهذا ما حصل في عهد الملكية، حيث قاوم الملك فاروق منظمة الأخوان المسلمين وتورط في اغتيال رئيسها حسن البنا عام ١٩٤٩^(١٧٦).

وفي إيران بوشر منذ الثورة الإسلامية ضد نظام الشاه في شباط/ فبراير ١٩٧٩ باستخدام الإسلام لتحقيق وسائل سياسية، ولكن على أساس سلفي، وقد تم تثبيت هذا النهج في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في المادة الثانية عشرة التي جاء فيها: «إن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثني عشري وهذه المادة غير قابلة للتغيير إلى الأبد...»^(١٧٧).

وقد كان للثورة الإسلامية في إيران أثر كبير في الحركات الإسلامية ذات النهج السلفي، وكان لهذا التأثير أثر واضح في كل من العراق ولبنان ومعظم أقطار الخليج العربي، حيث تمارس السلطة السياسية في إيران على أساس الإسلام ووفقاً للمادة الخامسة من الدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية في إيران، حيث تنص هذه المادة على أن: «تكون ولاية الأمر، والأمة في غيبة الإمام المهدي - عجل الله تعالى فرجه - في جمهورية إيران الإسلامية للفقهاء العادل، النقي، العارف بالعصر الشجاع، والمدبر الذي تعرفه أكثرية الجماهير وتتقبل قيادته، وفي حالة عدم إحراز أي قضية لهذه الأكثرية، فإن القائد أو «مجلس القيادة» المركب من الفقهاء جامعي الشرائط، يتحمل هذه المسؤولية وفقاً للمادة السابعة بعد المائة»^(١٧٨).

والخلاصة، إن الإسلام السياسي يتعارض في نهجه وفي برنامجه وفي التطبيق مع حركة القومية العربية، ولا يتفق معها، ثم إن القومية العربية تهدف إلى توحيد الوطن العربي الكبير دون ربط بين الدين والدولة، فالإسلام الحقيقي يتمثل في الالتزام بالقيم والمبادئ الدينية المبنية على أساس الإيمان بالله، وهي مسألة روحية بحتة، بعيدة عن أي هدف سياسي يتم تحقيقه من خلال التستر بالدين. فالإنسان الفرد يستطيع الالتزام بالإسلام وهي علاقة فردية تربطه بالخالق إذا أراد ذلك، وهو حر في التزامه وفي تنفيذه للموجبات الدينية في الإسلام.

(٢٦) بلعيد، «دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية»، ص ٨١.

(٢٧) انظر: دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المادة (١٢).

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، المادتان (٥) و(١٠٧) حيث تنص الأخيرة على ما يلي: «إذا ما حدث وقبلت

الأكثرية الساحقة من الشعب بمرجعية وقيادة أحد الفقهاء جامعي الشرائط المذكورة في المادة الخامسة من هذا الدستور كما هو حادث بالنسبة للمرجع الديني الكبير، قائد الأمة الإسلامية، آية الله العظمى الإمام الخميني، تكون لهذا القائد ولاية الأمر وكافة المسؤوليات الناشئة عنها. وفي غير هذه الحالة فإن «الخبراء» المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الذين لديهم صلاحية المرجعية والقيادة. فإذا وجدوا أن مرجعاً واحداً يملك ميزة خاصة للقيادة فإنهم يعرفونه باعتباره قائداً للشعب، وإلا فإنهم يعيّنون ثلاثة أو خمسة مراجع جامعي الشرائط باعتبارهم أعضاء في «مجلس القيادة» ويعرفونهم للشعب».

العرب في الإسلام ودولته

صالح أحمد العلي

أولاً: العرب والإسلام

الإسلام حدث فاصل أساسي في تاريخ العرب، حيث إنه أدخل تطورات أساسية واسعة في حياتهم الاجتماعية والفكرية والسياسية. والدعوة الإسلامية في أساسها عقائدية دينية تدعو إلى التوحيد وإلى عبادة الله الواحد الأحد، خالق الكون وموجهه، وهي من بدايتها لا تقتصر على مجرد عرض الأفكار وشرحها، وإنما تتطلب أيضاً نشرها بين الناس وحثهم على الإيمان بها، وتوجيه تصرفاتهم تبعاً لمبادئها ومتطلباتها، فالبشر هم العنصر الأساسي الذي يكون المجتمع الذي يعتنق أفراد هذه العقائد ويعملون على تثبيتها وصيانتها وتعميمها. ويعتمد نجاح الدعوة على مدى استجابة الناس لها، وهي بدورها تتوقف على إدراك الناس سلامتها وأثارها في تسيير حياة أفضل، كما تتوقف على الأساليب المتخذة في نشرها وضم الناس إليها.

اختار تعالى لإنزال وحيه ونشر دعوته وأداء رسالته رسوله من قريش ومن مكة التي كان فيها بيت الله الذي رفع قواعده إبراهيم الخليل «أبو العرب» ومن أقدم الأنبياء الذين دعوا إلى الدين الحنيف، فكانت مكة منذ القدم تجمع بين العرب والعقيدة العالمية في التوحيد، وهي مركز الحج الأكبر، يأتيها الناس من كل فج عميق، ولأهلها صلة بالناس وخبرة في التعامل معهم، ونظرة إنسانية عميقة مرنة تدرك مكانة الإنسان وأهميته السلوك، ودور الأخلاق في تماسك البشر، فالمجتمع فيها غير ضيق أو مغلق على عشيرة منعزلة، وإنما هو مفتوح لمختلف الناس الذين يضمن بقاؤهم بإيمانهم بالحرية والإقناع وتقدير أهمية الفرد وسلوكه الاجتماعي، والتعايش السلمي: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾^(١).

(١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

وكان الرسول ﷺ قد قضى عند نزول الوحي عليه أربعين سنة في مكة يعيش بين أهلها، ويتعامل معهم، ويطلع على أحوال الناس القادمين للحج والتجارة، وعلى آرائهم وأساليب تعاملهم، ولا بد أن كل هذا قد عمق فيه تقديره للفرد وأهمية الاعتقاد الذاتي في الحياة، ومكانة سعة النظرة التي تسمو على النظرة العشائرية الضيقة. غير أن تأصل الروابط المحلية وامتدادها إلى مكة، وأهميتها في تقرير توجيهات تصرف الأفراد الذين هم عماد الدعوة وأساسها قضت بأن تراعى في نشر الدعوة في مراحلها الأولى هذه الأحوال، فنزلت في الآيات الأولى دعوة له أن يبدأها بالأقربين: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(٢)، «لتنذر أم القرى وما حولها»^(٣)، «وانه لذكر لك ولقومك»^(٤)، غير أن الدعوة الإسلامية منذ بدايتها لم تكن عشائرية أو قبلية ضيقة، وإنما كانت تهدف جلب الفرد إلى الإيمان بها بصرف النظر عن انتمائه القبلي. والواقع ان المسلمين الأوائل الذين استجابوا للدعوة كانوا من مختلف العشائر، وان مركز الدعوة في مراحلها الأولى السرية كان في دار الأرقم المخزومي وفي الحى الذي يقيم فيه بنو مخزوم بعيداً عن رباع بني هاشم، عشيرة الرسول.

وتابع الرسول ﷺ الدعوة، وتوضيح معالمها العقائدية والأخلاقية واتصل بالأفراد من مختلف العشائر في مكة وما حولها، فاستجاب له عن اقتناع عدد لم يكن كبيراً، ولقي من معظم قومه الإعراض والعت، تدفعهم دوافع متعددة من غرابة بعض أفكارها عليهم، وتباينها عما وجدوا عليه آباءهم من عقائد وسنن، وشعور بما قد يهدد نجاحها مصالح كبرائهم و«سادتهم» والمترفين. ولم تسهم «العصبية القبلية» في نشر الدعوة في مكة.

وبعد عشر سنوات من الدعوة توضحت خلالها معالم الدين الجديد، وتحددت مبادئه، هاجر الرسول ﷺ والمسلمون إلى المدينة التي أصبحت مركز الإسلام ودولته وسبقت الهجرات تمهيدات أظهرت استعداد العرب من أهل المدينة لقبول الدعوة وترحيبهم باتخاذ المدينة مركزاً لها. والواقع ان الهجرة حدثت أساساً في تاريخ الدعوة الإسلامية، ولذلك اتخذها المسلمون في ما بعد بداية التقويم الإسلامي، ذلك أن الآيات تتابع نزوها في توضيح معالم الإسلام وآفاقه العالمية وأصبح للإسلام ركيزة يقيم فيها تنظيم مجتمعه ودولته، أي ان تأسيس الدولة تم عند الهجرة. ولم يظهر اليهود استجابة للدعوة، ولم يقفوا منها موقف الود والتعاون، وطفقوا يناصبونها العداة ويخلقون لها المشاكل، فانصرف الرسول إلى نشرها وتثبيتها بين العرب ولم يقتصر في نشرها على أهل المدينة من العرب فحسب، وإنما عمل على حمايتها ونشرها بين العرب عموماً، واشترط في السنن الأولى على من يسلم أن يقيم في المدينة ليتيسر له تثبيت عقائدها فيهم ولتقوية دولة الإسلام والدفاع عنها والاستجابة إلى متطلباتها. وبذلك كانت «دولة الإسلام» عند تأسيسها في المدينة قائمة على العرب.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء» الآية ٢١٤.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الشورى» الآية ٧.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الزخرف» الآية ٤٤.

لم يكن الانضمام إلى الإسلام قائماً على الإكراه والخوف، فقد تميز الرسول ﷺ بالمداينة وحسن المعاملة: ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾^(٥)، ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾^(٦)، ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾^(٧). وبجانب هذا فإن المبادئ الإسلامية التي تحارب الزناغ والباطل من معتقداتهم والفساد من عاداتهم، تؤيد وتثبت الحسن والصالح من أخلاقهم وسنتهم. إن اعتناق الإسلام والانضمام إلى مجتمعه، ورمزه البيعة قائم على الأفراد، فكل فرد يبائع الرسول بنفسه ومن غير ولي أو وصي، بما في ذلك النساء. وقد أكد الإسلام على المسؤولية الفردية في الواجبات الأخلاقية والدينية ﴿وكل نفس بما كسبت رهينة﴾^(٨)، وبذلك تثبت لكيان الفرد أسسه، ولتحرر الفرد مجاله غير أن أهمية التجمعات القديمة ودورها في تنظيم المجتمع واستقراره، كانا من عوامل بقائها واستمرارها، فدعا الإسلام إلى البر بالوالدين، وأوصى بها إحساناً، وأكد على الحفاظ على علاقات الدم، ف«الأقربون أولى بالمعروف» وأمر بأن يؤق ذوو القربى حقهم ويقدموا على غيرهم، وحث على الحميد من مثلهم الأخلاقية من شجاعة وتعاون وتناصر وبذل، وجعل التحلي بها واجباً دينياً، وأحل التعاون مكان التقاطع والتآلف والتحابب مكان التخاصم والتناحر، فألف بين قلوبهم وأصبحوا بنعمة ربهم إخواناً، نعمَ فيهم الطمأنينة ويسود فيهم السلم، وصاروا أمة واحدة من دون الناس، وجعلهم أمة وسطاً ليكونوا شهداء على الناس، وكانوا خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فمجتمعهم يقوم على أسس أخلاقية سليمة، وهم يتميزون عن غيرهم من الأمم بالاعتدال وحسن السيرة وسلامة المبادئ، والقوة الماسكة لأعضاء هذه الأمة الوسطى هي الأفكار والعقائد المتلاحمة مع سلوك الفرد والجماعة لتحقيق الخير والبقاء.

ووحدة الأمة قائمة على العقيدة والفكر، وهدفها الصالح العام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالتفاضل فيها يجري تبعاً لمدى تأدية الرسالة: ﴿إن إكرمكم عند الله أتقاكم﴾^(٩)، وبذلك ثبت أساس النظرة الواسعة لتحل محل العصبية القبلية الضيقة.

ثانياً: العرب وتأسس دولة الإسلام

وبعد أن ثبت الرسول ﷺ الإسلام ودولته في المدينة بين العرب، عمل على نشر الإسلام وتوسيع الدولة على ما حولها، وأهلها كلهم من العرب الذين حتى من لم ينضم منهم إلى الإسلام لم يتخذوا موقفاً عدائياً عنيفاً ضده، والمقاومة الجدية الوحيدة التي واجهها الإسلام من العرب كانت من مشركي قريش الذين لم يفلحوا في إزالة الإسلام ودولته،

(٥) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية ٣٤.

(٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٥٩.

(٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

(٨) المصدر نفسه، «سورة المدثر»، الآية ٣٨.

(٩) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

وضعفت معارضتهم، وبدأوا يدركون أن الدين الجديد يحفظ لمدينتهم مكائنها المتميزة في الدين كوجهة للقبلة في الصلاة، ومركز للحج، كما أن توسع الإسلام وما يؤمنه من سلم وطمأنينة ييسر لهم متابعة تجارتهم وتوسعها فقبلوا بعقد الصلح مع الرسول في الحديبية، ووافقوا على قيامه والمسلمين معه بزيارة الكعبة، ثم اقبل رؤسائهم إلى الرسول يعلنون إسلامهم، فلما تقدم الرسول لفتح مكة وضمتها إلى دولة الإسلام لم يبدوا مقاومة عنيدة، ودخلوا في الإسلام وافرين، فكان فتح مكة «فتحاً ميبناً أزال إلى الأبد مصدر الخطر المهدد له، وضم إلى الإسلام أهل قريش بما لهم من عدد وخبرة ومكانة، وأقبلت إلى الرسول وفود العرب من مختلف أرجاء الجزيرة يعلنون باسمهم وباسم عشائريهم الإسلام والانضمام إلى دولته التي امتدت بصورة سلمية حتى شملت كل الجزيرة. وأصبحت جزيرة العرب موحدة في ظل سلطة عليا وواحدة تؤمن السلم والاستقرار وتسير وفق مبادئ إنسانية رحبة لا تناقض المثل التي كانوا يقدرونها، بالإضافة إلى ما تدعو إليه من أفكار وآراء.

ان هذه الدولة الجديدة التي كوّننا الإسلام تنظمها الفكرة والعقيدة، فهي تختلف عن الدول التي تنشأ استجابة لطموحات شخصيات الحكام، وقوامها الأمة، فهي بذلك تختلف عن الدول التي تقوم على القلة من مساندي الحكام، ومع أنها عالمية في رسالتها، إنسانية في مبادئها، إلا أنها كانت في هذه المرحلة قائمة على العرب، فمنهم الأمة، ولبسائهم نزل القرآن الكريم وبينهم ظهر الرسول، ولكثير من نظمهم وأساليب حياتهم السليمة أقر وأبقى، والواقع انها منذ بداية تكوينها اعتمدت على العرب ولم تستعن بأية قوة أجنبية وظلت معترزة باللغة العربية التي هي من أبرز ما يعتز به العرب ويجمعون عليه، كما ان المراكز المقدسة التي يتجه إليها الناس في الصلاة ويؤمنونها للحج هي في بلاد العرب الذين جاء الدين الجديد إحياءً لدين أبيهم ابراهيم، وهكذا برزت إلى الوجود وحدة عربية، للعرب فيها المكانة الأولى، فالقرآن الكريم باللغة العربية، وقبله الصلاة والحج إلى بيت الله فيهم، وهم الذين يكونون الأمة. غير أنه لا بد من التأكيد على أن الدعوة الإسلامية كانت قائمة في أساسها على العقائد والأفكار، وأنها إنسانية في أساسها وعالمية في نطاقها، فهي دعوة للعالمين كافة، وهدفها إقامة مجتمع عالمي تكون فيه كلمة الله هي العليا، وتنظم مجتمعه أفكار عالمية موحدة الأساس ومبادئ أخلاقية شاملة للعصور، فهي مفتوحة لجميع البشر. والواقع انه منذ أوائل سني الدعوة الإسلامية انضم إليها عدد، وإن كان قليلاً من غير العرب، وأعطيت لهم مكانة العرب، حتى ان بعضهم كانت له بفضل مواهبه الخاصة مكانة متميزة، كما انه حتى عندما توسع امتداد الإسلام ودولته في الجزيرة، ظل عدد من العرب لا يدينون بالإسلام، وعدد من رؤسائهم خارج دولته.

ولما ولي أبو بكر الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ، ظهرت حركات تمرد وانشقاق وردة هددت دولة الإسلام ومكانته، فلم يتوان أبو بكر عن العمل على القضاء عليها، وقام بذلك العرب المسلمون، وتم له كسح تلك الحركات، وبذلك تثبتت دولة الإسلام في الجزيرة وتأسّلت دعائمها، واتسع التطابق بين المسلمين والعرب، فلم يبق منهم إلا القليل في الأطراف يعتنق المسيحية. ولم يتأخر أبو بكر بعد القضاء على أخطار الحركات الانشقاقية عن

توجيه الجيوش إلى الأقاليم التي في الأطراف لضمها إلى دولة الإسلام، وكانت قوام هذه الجيوش بقوادها وأفرادها من العرب، ولم يلزم أحداً بالانضمام إليها، بل انه منع انضمام من كان قد شارك في حركات الردّة والانشقاق، ومع هذا فقد أقبل العرب على الانضمام إلى هذه الجيوش للقتال من أجل توسيع الدولة، في هذه المرحلة الأولى التي لم يتضح فيها التأكيد من انتصار العرب والحصول على المغنم من القضاء على الدولتين الكبيرتين، الفرس والروم، اللتين كان يقدر العرب قوتها. وقد لقيت هذه الجيوش انتصارات في أطراف تلك الدولتين، وتأييداً وعاوناً من بعض القبائل العربية التي كانت تقيم في بلادهما، ولم تلق مقاومة من أهلها العرب. ثم توفي أبو بكر بعد أن قضى في الخلافة أقل من ثلاث سنوات وتلاه عمر بن الخطاب الذي امتدت خلافته عشر سنوات، تابع فيها سياسة التوسع في الفتوح، وأدخل تعديلات في سياسته.

ثالثاً: العرب بعد اتساع الدولة

وكان العرب عندما ولي عمر الخلافة قد دحروا الروم في معركة اليرموك الحاسمة التي اتضح فيها انتصار العرب وتثبيت أسس حكمهم في بلاد الشام، فتخلى، المستعربة، عن القبائل العربية التي تعاونت مع الروم في بداية تقدم الجيوش الإسلامية، وأصبحت كل هذه القبائل مرتبطة بالإسلام. والواقع ان القبائل العربية فضلت البقاء في دولة الإسلام، بدینها المسيحي، على الالتحاق بالروم «النصارى»، أي ان الرابطة العربية كانت أقوى من الدينية فجلبتهم إلى العرب.

ثم إن عمر بن الخطاب اهتم بجهة العراق حيث كان يحكمه الساسانيون، الذين يعتنقون الزرادشتية الغربية في مبادئها عن عقليات العرب، فضلاً عن أنها لا تستجيب لحاجات العرب الروحية والأخلاقية، ولم تكن للفرس صلات ثقافية تربطهم بالعرب، فالحكّام فيها طبقة متغترسة مستغلة ناصبت العرب العداة وقست على كثير منهم ثم أزلت دولة المناذرة العربية التي كانت علاقتها ودية وثيقة بالقبائل العربية، وعملت على الحفاظ على علاقات سياسية مع الفرس، الذين لم يحفظوا لها موقفها وأزالوها، فزادوا من نفرة العرب وإثارتهم، فلما قدمت العرب إلى العراق والاستقرار فيه، ورافق اهتمام عمر بجهة العراق، كثر ورود إسم «العرب» مقابل «العجم»؛ وهذه المقابلة قديمة الجذور، وظاهرة في القرآن الكريم: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾^(١٠)، ﴿وأعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته﴾^(١١)، ﴿ولو نزلناه على بعض الأعجمين. فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين﴾^(١٢). والأساس في كل هذه الآيات هو اللغة، وهي معيار التمييز بين هاتين الكتلتين الرئيسيتين، علماً بأن اللغة وإن كانت عملاً عقلياً متميزاً، إلا أنها تستند

(١٠) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية ١٠٣.

(١١) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية ٤٤.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الأيتان ١٩٨ و١٩٩.

إلى أسس عرقية واجتماعية، وهي لكونها واحدة فإنها تربط مختلف الأسر والأقارب والعشائر والأقوام المتعددة والمنوعة في أساليب حياتها، وهي واحدة لا تعارضها اللهجات التي هي تفرعات فرعية لا تؤثر في السمة العامة. ومما قوى مكانتها أن الإسلام كان في هذا الزمن المبكر منتشراً بين العرب بل حتى غير العرب ممن أسلموا، وعدددهم قليل كانوا يتكلمون العربية. وعندما ولي عمر بن الخطاب الخلافة كان الإسلام قد ساد جزيرة العرب، فكان كل المسلمين من العرب والقتلة من العجم التي تسكن بين العرب وتكلم لغتهم. واهتم عمر بالعرب وزاد من اعتماده عليهم وأباح عند توليه الخلافة أن ينضم إلى الجيوش الإسلامية من سبق أن ارتد، وكان أبو بكر قد منع الاستعانة بهم وبذلك أزال الحاجز الذي كان من شأنه أن يخل بوحدة العرب وأصبح الباب مفتوحاً أمام جميع العرب للانضمام إلى الجيوش الإسلامية، فازداد عدد المقاتلة لا مجرد تابعين للسلطة العليا في الدولة وإنما مساهمين في تقويتها وتوسيعها، وبذلك انفسح في المجال لانسجام أقوى بين العرب والدولة الجديدة التي أصبحت إسلامية يمثلها عربية برجالها. ثم ان عمر بن الخطاب حرر المسترقين من العرب، ودفع فدية التحرر عمّن لم يكن بإمكانه دفعها، ومنع استرقاق العرب، ولهذا العمل أهمية غير قليلة، لأن الاسترقاق أمر مشين للفرد وقبيلته، وتعبير عن العنجهية، ومصدر لإحداث الضغائن والعمل على الأخذ بالثأر، فالتحرير يكون مبرراً لدفن الضغائن، ويزيل سبباً من أسباب الخصومات، ويؤدي إلى أن يشعر كل فرد بكيانه الحر فيكون فيه مساوياً للآخرين. وان الفداء الذي قدم لتحرير المسترقين جعل العملية مرضية، وأظهر إنسانية سياسة الدولة ومراعاتها المصالح العامة، فزاد من شد العرب إليها وشعورهم بأنها دولتهم.

وراعي عمر بن الخطاب التجمعات القبلية في توزيع العطاء، فسجل العرب في الديوان تبعاً لقبائلهم وحثّ على العناية بدراسة الأنساب وحفظها، ويروى أنه قال: أيها الناس تعلموا أنسابكم لتصلوا بها أرحامكم. ويروى أنه منع زواج المقاتلة العرب بالسواديات، وأمر بفسخ ما تمّ عقده من هذه الزيجات.

غير أنه لم يمنع التزوج من السبايا، ولكنه منع بيع أمهات الأولاد، أي الرقيقات اللاتي ينجبن أولاداً من العرب. وحرص على أن يحتفظ المقاتلة العرب بعملهم في الجندية فلم يقرّ توزيع الأراضي عليهم، لأسباب متعددة، منها أن يبقوا في عملهم في الجيش ولا ينصرفوا إلى الزراعة وينشغلوا بها، وأمن لهم بوضع الديوان وتنظيم توزيع العطاء للمقاتلة العرب المستقرين في الأمصار، موارد عيش تكفي للمعيشة اللائقة ومن دون أن تكون ثروة أو حياة مترفة.

وشجع عمر العرب على قراءة القرآن وتدارسه المتلاحم بالعروبة وتوجه الفكر العربي وجهة معينة ولكنه لم يشجع النقاش والجدل في القرآن، كما انه لم يعرف عنه أنه شجّع الشعر وما يتصل به، ولكنه لم ينه عن روايته.

وفي زمن عمر بن الخطاب ازداد كيان العرب تماسكاً بفضل التراث المشترك من اللغة والمثل الأخلاقية، ونظم الحياة، وتوسع بتحرير المسترقين واجتماعهم في ظل دولة واحدة

تتلاحم أسسها مع النظم العربية ومثلها المقبولة، واشتراكهم بالعمل على بناء الدول الجديدة وتوسيعها وتثبيت الأمن والنظام والاستقرار فيها. وكان دورهم الأول فيها هو الذي دفع المصادر إلى ترديد كلمة العرب في نصوص الأخبار التي روتها، غير أن ترابط العرب وتماسكهم وإدراكهم لكيانهم وتقديرهم لدورهم لم يصل إلى حد التعالي على أبناء الشعوب الأخرى التي ضمنتها دولتهم أو الانعزال التام عنهم، فقد قبل عمر استخدام القوات غير العربية للقتال مع العرب، وجعل أساورة البصرة وصحراء الكوفة، وصحراء الفسطاط مساوين للعرب في العطاء والرزق والخطط والإدارة. وكان النظام الذي وضعه للفلاحين أخف من النظام السابق في العراق، وربما في الأقاليم الأخرى. فقد ثبت بعد دراسة دقيقة أخذ رأيهم فيها، وأزال كثيراً من الأعباء المرهقة وجعلهم تابعين للدولة حيث أصبحت الأراضي ملكاً للدولة، بعد أن كانوا تابعين للملاكين وللدولة، أي لسيدنين أحدهما له أطماع قد لا تتحدد.

ومع أنه لم يشجع العرب على الزراعة في الأقاليم المفتوحة فقد خلّص الفلاحين من منافسة قد تضّرهم، وأوصى بحسن معاملتهم، وكان إدراك للمصالح المتبادلة بين الفلاحين الذين يعملون في الأرض وإنتاج المحاصيل الزراعية ودفع الخراج الذي يعتمد عليه المقاتلة في معاشهم، يقابل ذلك قيام المقاتلة بحماية أهل الأرض ونشر الأمن بينهم وتأمين عيشتهم والنظر في مصالحهم، والرفق بهم. وفي الكتب أقوال كثيرة عن ذلك وهي تظهر أن سياسة عمر تعزز ما تعتبره المقومات القومية عند العرب دون رفعها إلى حد الاستعلاء واحتقار الآخرين. وأوصى ولاته بحسن معاملة العرب فقال: «ولا تجلدوا العرب فتلدوها، ولا تحجرها فتفنىها، ولا تغفلوا، عنها فتحرموها»، الطبري (١/٢٧٤). غير أن عناية عمر بالعرب واهتمامه بهم لم يصل حد مناقضة روح الإسلام، فقد فرض لعدد من الأعاجم العطاء ولم يُزِرْ بهم، وفضل أسامة بن زيد على عبد الله بن عمر في العطاء، وقرب بلالاً وسلمان وصهيباً، ويروى أنه قال عندما طعن: لو كان سلام (مولى حذيفة) حياً ما تخالجتني فيه الشك.

اهتم العرب بحفظ الأمن والنظام، وكانت الإدارة العليا والتوجيه العام بيد الخلفاء وولاية الأقاليم الرئيسية وقيادة الجيش بيد العرب، وأحلّوا السلم محل الحروب التي طالما أرهقت بلاد الشرق الأوسط قبل تكوين الدولة الجديدة، وأزالوا الحواجز في التنقل بين الأقاليم والبلاد، ويسروا الحرية، ولم يتدخلوا في تفاصيل إدارة المدن والأقاليم في غير الامصار العربية، وظل كثير من الكتاب في الدواوين يعملون فيها وفق تقاليدهم الخاصة وأساليبهم المألوفة لديهم، وترك لهم العرب استعمال لغاتهم في دواوين الجباية والخراج، بل حتى النقود كانت تسك على الطرز القديمة محتفظة بأوزانها ونقوشها وكتابتها الأعجمية، وظل ذلك حتى سنة ٧٥ للهجرة حيث عربت الدواوين والنقود وفرض استعمال العربية فيها، ولكن لم يقص عاها وكتابها القدماء، أي ان التعريب اقتصر على استعمال العربية وتعميمها ولم يمتد إلى إحلال العرب محل الكتاب القدماء.

رابعاً: العرب ومثلهم في الدولة الجديدة

ذكرنا أن أقوى رابط كان يجمع العرب قبل الإسلام هو اللغة العربية المينة، والمثل الأخلاقية التي تجسد الحرية والاهتمام بالإنسان. وان هذه اللغة والمثل تلاحت مع الإسلام فاكسبت سمة قدسية، وزاد انتشار الإسلام وتكوين الدولة الجديدة من تلاحم العرب ووحدتهم وشعورهم بالمصلحة المشتركة في توسيع هذه الدولة، وإقرار الأمن والنظام فيها. وأن هذه الروابط لم تقص على الروابط القبلية، فنظم الديوان على أساس العشائر، وقسمت الأمصار، وهي المدن التي أنشأها أو سكنها العرب، خططاً للعشائر ونظمت إدارتها على ذلك الأساس. وان العرب في الجزيرة والبادي وفي الأمصار ظلوا ينتمون تبعاً لعشائرتهم.

غير أن قيام الدولة الجديدة وتثبيت مكانة السلطة العليا فيها، وانتشار الأمن والاستقرار أزال علة وجود العصبية والتماسك القبلي، كما أن استقرار عشائر متعددة في مكان واحد واشترائهم في أعمال واحدة، هي القتال من أجل الدولة أدى إلى زيادة الاختلاط بين العشائر والتداخل بينها، ومع أن الاحتفاظ بالنسب ظل مرعياً، لا بين العشائر البدوية التي بقيت في الجزيرة العربية والبادي فقط، وإنما حتى بين المستقرين في الأمصار، وترددت أقوال وقصائد يعبر فيها قائلوها أو ناظموها عن فخرهم بقبائلهم، وأشاروا إلى وجود تعصب قبلي، غير أن الدراسات التفصيلية تظهر المبالغة في قوة العصبية وأثرها في الأمصار أو في سياسة الدولة.

ومن المعلوم أن أكثر العشائر والقبائل توزعت في سكنها على عدة أمصار، كما أن التعايش المستقر في مصر واحد أنمى علاقات بين مختلف العشائر والقبائل. ولم تظهر العصبية القبلية بعد الإسلام إلا في حالات محدودة، وطغت عليها العصبية الإقليمية، كأهل الكوفة وأهل البصرة وأهل العراق وأهل الشام، كما طغت عليها التكتلات السياسية التي انضم إلى كل منها أفراد من مختلف العشائر. ولن نجد في الحوادث الكبرى أي تكتل أو حزب قام على عشيرة واحدة، كما ان كثيراً من العشائر توزع أفرادها على الكتل المتنافسة والمتناحرة، وكل هذا يظهر أن التعصب القبلي في الدولة الجديدة كان أضعف مما تصوره بعض المصادر، وأن عوامل الربط بين العرب هي الأبرز والأقوى أثراً في الحياة العربية العامة.

ان اللغة العربية والمثل الأخلاقية والأساليب الاجتماعية العربية التي تلاحت مع الإسلام كانت الرابط الموحد الأقوى للعرب، وكانت الأساس والموجه للحركة الفكرية في الدولة الجديدة، وليس من قبيل الصدف أن تكون الحركة الفكرية في الدولة الجديدة ومراكزها حيث استقر العرب وأقاموا في الأمصار الجديدة، وليس في المراكز غير العربية، كما ان الاهتمام توجه لدراسة ما يتعلق بالعرب والإسلام المتلاحم مع العرب، وأن تكون أغلبية آلاف الباحثين وعشرات البارزين هم من العرب، فالحركة الفكرية في صدر الإسلام قامت على دراسة أفكار العرب ونظمهم التي تنسجم مع الإسلام، بما في ذلك الأدب والشعر والتاريخ.

والقرآن الكريم هو المنبع الأول للإسلام، وتقرأ آياته في الصلوات الخمس وعدد من الفرائض والواجبات الإسلامية. وقد نزل بلسان عربي مبين «قرآناً عربياً»، «وحكماً عربياً»، لذلك كان على كل مسلم أن يقرأ بالعربية في الصلاة وعلى الذي يطلب الاستزادة من المعرفة أن يجيد العربية إذا أراد فهمه وتدبره، ونظراً لصلته الوثقى بالعرب، بما أعدته من تعابير شائعة بينهم، وكنایات واستعارات ومجازات مستمدة من بيئتهم، وأوصاف لأحوال ونظم كانت عند العرب، نقدها أو وصفها أو أقرها، فكان لا بد للمسلم المتطلع إلى الاستزادة من العلم إذا أراد فهم القرآن أن يتفهم البيئة والأحوال العربية التي نزل فيها القرآن وذكرها، وأن يولي بالاحترام من ذكرهم أو أشار إليهم القرآن في مجال المدح.

وكانت للرسول ﷺ مكانة متميزة في الإسلام وظهوره وتاريخه، فعليه نزل الوحي، وهو الذي بشر بالإسلام ودعا إليه وناضل لأجله، فنشره وأوضح تعاليمه وثبت دولته. فأقواله وأعماله المصدر الأساس الأكبر بعد القرآن للإسلام، والعلم بأخباره وحياته أساس لأنه القدوة الذي يجب أن يقتدى: «لقد كان لكم من رسول الله أسوة حسنة»^{٢١}، كما أن أقواله وأعماله هي المصدر الأساس الثاني بعد القرآن لمعرفة الإسلام ومتطلباته، ومن هنا كانت المكانة المتميزة لسنة الرسول ﷺ وهي كل ما قاله الرسول أو فعله، أو رآه فأقره أو لم ينكره. ولما كان الرسول قد عاش وبشر ومارس الحياة في مكة، ثم في المدينة، وكتلتها مدينتان عربيتان، وكان أكثر اتصالاته في نشر الدعوة وتوسيع الدولة مع العرب، لذلك فإن كثيراً من أحوال العرب وممارساتهم وأعمالهم في زمنه أصبحت باعتبارها من السنة ذات سمة مقدسة جديرة بالعناية والدراسة، ومن هذا نمت دراسة الحديث التي تتطلب معرفة حياة الرسول والصحابة الذين اتصلوا به، وكلهم تقريباً من العرب، ومعرفة الأحوال السائدة عند العرب عند ظهور الإسلام مما أقره الرسول أو لم ينكره. فإذا كانت معرفة اللغة العربية أساسية لفهم القرآن الكريم، فإن معرفة الحياة العربية أساسية لفهم حياة الرسول وسنته، والأخذ بها يتطلب الأخذ بما كان يمارسه العرب من صالح الأعمال والممارسات والعادات. ومعرفة الصحابة واحترامهم هما معرفة لرجال من العرب واحترامهم «كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

ولما كان الإسلام في السنين الأولى من ظهوره وتكوين دولته وتوسعها قائماً على العرب، فإن مراكزه الكبرى كانت في الأماكن التي استوطنها العرب، وخصوصاً المدينة ومكة والأمصار العربية في الأقاليم التي ضمت إلى الدولة. فمتابعة أخبار نشوء الإسلام ومعرفة تعاليمه، وأخذها من مصادرها الأولى، وهم الصحابة والتابعون، كان متركزاً في هذه الأمصار التي أصبحت المراكز الأولى، إن لم نقل الوحيدة، لدراسة الحديث والسنن.

إن هذه الأمصار التي سكنها العرب والمسلمون قامت فيها نظم وممارسات تتطلبها الأحوال القائمة عند ظهورها. ونظراً لأهميتها وسلامتها، فقد قبلها العرب والمسلمون، وصار عليها إجماعهم، فكانت جزءاً أساسياً من التشريع، وكان كثير منهم معبراً عن النظم العربية

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٢١.

وأحوالها، من ذلك الشفعة والعاقلة والولاء، وكلها تطبق في المجتمع الذي يقوم على التنظيم القبلي الذي امتدت النظرة العربية فيه إلى ميادين أخرى من الحياة كاعتبار النسب أساساً للكفاءة في الزواج، واعتبار العروبة مقياساً للشرف، والظعن في عروبة العربي يعتبر قذفاً يستحق العقاب. والحق ان التشريع الإسلامي في القرن الأول وأوائل القرن الثاني الذي اتخذ مصدره القرآن الكريم والسنة، اعتبر الإجماع والعرف والعادات والممارسات القائمة في الأمصار، وسكانها من العرب، ينظمون حياتهم بنظمهم مما لا يناقض مبادئ الإسلام، وبذلك رفع الفقهاء الأولون هذه الممارسات العربية إلى مستوى الشريعة التي يعتبر تطبيقها واجباً دينياً. فإذا كان الفقه يصف النموذج المثالي الشرعي الذي ينبغي السير عليه، بأنه مقدس، فإن كثيراً من مادته مستمدة مما كان يمارس في هذه الأمصار العربية الإسلامية، وفيه كثير مما لا يمكن فصله وتجريده عن النظم العربية.

يتبين مما تقدم أن كثيراً من أخبار العرب وأعمالهم وممارساتهم التي كانت سائدة بينهم بعد ظهور الإسلام، ويجري تطبيقها في الأمصار العربية الإسلامية، أصبحت جزءاً أساسياً من الصورة المثالية التي ينبغي أن تقتدى ويسير عليها المسلمون.

فهرس

الاتحاد السوفياتي: ١٦٤ - ١٦٦، ١٩٦، ٢١٠،
 ٣٣٣، ٣٤٩، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦٥
 اتفاقية سان ريمو (١٩٢٠): ٣٧٧
 اثينا: ٢٤٦، ٣٢٥
 الاحتلال الصهيوني: ٣٧٨ - ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٦،
 ٣٨٩
 الأدب العربي: ١٧٤
 ادريس، سهيل: ١٢٩
 ادلارد: ٩٨
 ادواردز، آلن: ٤٢٦، ٤٣٣
 الأراضي العربية المحتلة ٣٧٩، ٣٨٣، ٣٨٥،
 ٣٨٧
 الأردن: ١٠٨، ٣٧٧، ٣٧٩
 أرستيد: ٢٠٧
 أرسطو: ٩٣، ٩٧، ٢٠٧، ٢٥٦، ٢٧٨، ٣٦٤،
 ٣٩٢ - ٣٩٤
 الأرسوزي، زكي: ٢٥٦، ٢٧٦، ٣٧٠
 الأرقام العربية: ٩٧
 الأرقام الهندية: ٩٧
 الأرنأوط، معروف: ٤٥٠
 اسبانيا: ٩٢، ٩٦، ٩٨، ٣٧١، ٤٦٠
 الاستعمار: ١٠، ١٢، ٣٠٥، ٤٤٢، ٤٦٧،
 ٤٩٥، ٤٩٩
 اسراييل: ١١٦، ١٤٢، ١٤٧، ٢٨٩، ٤٧٨،
 ٤٧٩

(أ)

الأرية: ٢٧٧، ٢٨٠
 آسيا: ٢٦، ٩٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٧٧، ٤٥٩،
 ٤٧٥
 آل النقيب، طالب: ٣١، ٣٤
 ابن أبي وقاص، سعد: ٤٦٢
 ابن اياس: ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٣
 ابن باديس، عبد الحميد: ٤٨٣، ٤٩٥
 ابن حارثة الشيباني، المثنى: ٥٠ - ٥٢، ٥٧، ٤٦٢
 ابن حرب، أبي سفيان: ٤١
 ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٩٨،
 ١١١، ٢٠٠، ٢٠٤، ٣٢٩، ٤٦٩
 ابن رشد، أبو الوليد محمد: ٩٧، ٣٢٩، ٣٩٤
 ابن رواحة، عبدالله: ٤٠
 ابن الرومي: ٢٥٢
 ابن سينا: ٩٨، ٢٥٢
 ابن عثمان: ٣٣٩
 ابن العربي: ٩٤
 ابن مسعود، نعيم: ٤١
 ابن الهيثم: ٣٢٥
 أبو بكر الصديق: ٤٧، ٤٨، ٥٠ - ٥٧، ٤٠٦،
 ٤٦٢، ٥٠٥ - ٥٠٧
 الأبياري، ابراهيم: ٣٢٢ - ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٧،
 ٣٤٤
 أتاتورك، كمال: ٣٤٤

الأممية: ٨٤، ١٢٤، ٤٨٧
الأممية الثانية: ٣٣٦
الأمم القومي: ١٥
أمين، أحمد: ٤٤٨
الأمين، محمد حسن: ٤٨٩
انتفاضة الخوارج: ١٠٥
الانحطاط: ٤٦٦ - ٤٦٨، ٤٧٤، ٤٧٩، ٤٧٩
الأندلس: ٨١، ٨٨، ٩٥، ٩٧، ١٧٦، ٣٣٩،
٣٧٢، ٣٤٢، ٣٤١
اندلمان، روبرت: ٤٢٣
أندونيسيا: ٤٦٠
الأنصاري، محمد جابر: ٤٣٦
انطون، فرح: ٤٤٨
انغلز، فريدريك: ١٥٧، ٢٤٦، ٢٤٧، ٣٠٨،
٣١٥، ٣٣٤، ٣٤٦
انكلترا انظر بريطانيا
انكيلز، اليكس: ٤٢٣، ٤٢٦
أوروبا: ٢٥ - ٢٧، ٣٣، ٦٨، ٨٨، ٩٦، ١٠٣،
١٢٤، ١٣٨، ١٥٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٦٨،
٣١٧، ٣٢٩، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥ - ٣٥٠،
٣٧٢، ٣٧٣، ٤٠٣، ٤٤٤، ٤٤٧، ٤٦٦،
٤٦٩، ٤٧٣، ٤٧٧
أورويل، جورج: ٢٤٦
أوسلر: ٩٨
ايران: ٨٨، ١٠٣، ٢٠٥، ٢٠٩، ٣٤٥، ٥٠١،
ايطاليا: ٢١١، ٢٢٦، ٣٤٥، ٣٤٨ - ٣٥٠،
٣٧١، ٣٧٧، ٤٦٦
الأيوبي، صلاح الدين: ٢٥٢، ٤٠١

(ب)

بادو، جون س.: ٤٣٨
باراس، موريس: ١٩٨
باريس: ٣٣٦، ٣٤٨، ٣٥٦
بدور، علي: ١٤١، ١٥٢، ٢٦٦
براهاما: ١٠٤
البرتغال: ٣٣٤، ٣٣٩
برديف: ١٩٧، ٢٠٠
برغسون، هنري: ٧٦، ٢٠٣
برو، توفيق: ٣٤٧، ٣٥٠
البروتستانتية: ٢٠٨

الاسكندر الكبير المقدوني: ٢٠٧، ٢٥٦، ٣٥٤،
٤٥٠، ٤٥٧
الاسكندرون: ٣٧٩
الاسلام: ١٢، ١٣، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٧ - ٢٩،
٥٤، ٦٢، ٦٤ - ٧٠، ٧٤، ٨٩، ٩١، ٩٣،
٩٤، ١٠٣، ١٠٥، ١١٠، ١١٢، ١٢١،
١٢٢، ١٢٨، ١٣١، ١٣٧، ١٥١، ٢٠٨،
٢٠٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٥١ - ٢٥٦، ٢٥٩،
٢٦٠، ٢٦٧، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤،
٢٤٦، ٢٤٨، ٢٧٢، ٣٩٠ - ٣٩٦، ٣٩٤ -
٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٥ - ٤٠٧، ٤٠٩ - ٤١٢،
٤١٤ - ٤١٨، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٩ -
٤٤٨، ٤٥٦ - ٤٦٤، ٤٦٨، ٤٧٥ - ٤٨٠ -
٥٠٩، ٥٠٩، ٥١١
اسماعيل (خدويي مصر): ٣٤٥، ٣٤٩
اسماعيل، محي الدين: ٢٤٢
الاشتراكية: ٢١٣، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٥،
٢٣٦، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٦٦، ٢٦٧،
٢٦٩ - ٢٧٥، ٣٠٦ - ٣٠٨، ٣١١، ٣١٩،
٣٢٠، ٣٣٤، ٣٨١، ٤٤٣، ٤٤٨، ٤٧٨،
٤٧٩، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٧، ٤٨٩
الاشتراكية العربية: ١٢٢، ٢٦١ - ٢٦٨،
٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٤، ٣٣٠
الاصلاح الزراعي: ٣٣٠، ٣٣١
اضطرابات ١٨٦٠: ١٥٤
الاغريق: ٩٧، ٢٠٧
أغسطس (القيصر): ٢٤٣
افريقيا: ٢٦، ٢٧، ٩٦، ٢٠٤، ٢٠٩، ٣٤٤،
٣٤٥، ٣٥٠، ٣٧٢، ٤٦٠، ٤٧٥
الافستا: ٢٠٥
افلاطون: ٩٣، ٢٠٧، ٢٧٧، ٣٩٤
الأقباط: ٢٢، ٢١٩ - ٢٢٤، ٤٠٠
الأقطار العربية انظر الوطن العربي
الاقطاعية: ٣١٨
ألتميرا: ٩٨
المانيا: ١٢٣، ٢٠٨، ٢١١، ٢٢٦، ٢٥٧،
٢٧٧، ٣١٣، ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٦٨
الأمبريالية: ٣٧٨ - ٣٨٣، ٣٨٥ - ٣٨٩، ٤٧٣،
٤٧٧، ٤٧٨
الأمّة العربية انظر الوطن العربي
أمريكا: ٢٥، ٢٦، ٢١١، ٣٣٠، ٤٦٦

التاريخ العربي: ١١، ١٢، ١٧، ١٩ - ٢٢،
٨٠، ٨٢، ٨٥، ٩٠، ١٠٢ - ١٠٤، ١١٨،
١١٩، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٢،
١٣٣، ١٧٤، ١٧٧، ١٩٧، ٢٣٠،
٢٥٤، ٣٣٠، ٤٥٧، ٤٧٤، ٤٨١، ٤٨٣،
٤٩٤، ٤٩٢
التاريخ الفرنسي: ١٣٨
التراث العربي: ١١٤، ٢٠٠، ٢١١، ٣٢١،
٣٢٥، ٣٢٧، ٤٠٤
التربية العربية: ٢٣٧
تركستان: ١٠٣
تركيا: ٢٦، ٢٩، ٢٠٩، ٣٣٨، ٣٤٥، ٣٤٧ -
٤٤٢، ٣٤٩
التربادور: ٩٧
تشيكونغ، انطون: ٢٤٦
التطور الاجتماعي: ١٥٢، ١٥٨
تعدد الآلهة: ٤١١
التعريب: ٤٦٣
التعليم القومي: ٢١٥
التوحيد: ٤١٠، ٤١١، ٤١٤، ٤١٥
تونس: ٣٢، ٣٤٨، ٣٧١، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨١،
٤٣٠، ٤٩٧ - ٤٩٩
توين، مارك: ١٩٥
تويني، أرنولد: ١٢٨، ١٩٨، ٢٠٠، ٣٤٧
تيرهون: ٤١٩، ٤٢٠
تيمورلنك: ٩٩

(ث)

الثقافة الإسلامية: ٤٩٤
الثقافة الجرمانية: ٣٦
الثقافة العربية: ٢٦، ٣١، ٨٩، ٩٤، ١١٢ -
١١٤، ١٢١، ١٥٥، ١٥٦، ٢٥٢، ٢٥٣،
٢٥٩، ٢٧٧، ٤٢٧، ٤٤٨
الثقافة الغربية: ١٦، ١٩، ٢١، ٣٢٢
ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (مصر): ١٦٠، ١٦١،
٢١٢، ٢٢٢، ٢٢٣، ٣٣١، ٣٧٨
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩): ٤٩٤، ٥٠١
الثورة البلشفية (١٩١٧): ١٦٤، ٣٥٨
ثورة الجزائر (١٩٥٤): ٣٨٠
الثورة السنوسية (ليبيا: ١٩١٢ - ١٩١٧): ٤٣٧

بروكلمان، كارل: ٤٨٨
البروليتاريا: ١٦٤، ٣١٠، ٣١١، ٣١٨، ٣٢٠،
٣٣٣ - ٣٣٦، ٣٦٠
بريطانيا: ٣١، ١٣٨، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١،
٢١٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٣٣٤، ٣٤٥، ٣٤٨،
٣٥٠، ٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٦، ٤٨٢
بسمارك: ١٤٦، ١٤٧
بسيسو، سعدي: ٢٦١
البحر، عبد الرزاق: ٣٥١
بطليموس: ٤٢١
بغداد: ٣٣، ٩٥، ٤٥٢، ٤٥٤
بكر، محمد عباس: ٣٢٨
بلجيكا: ٢١٢
البلدان العربية انظر الوطن العربي
بلغاريا: ٣٧١
بلوطينس: ١٠١
البناء، حسن: ٥٠١
بندكت، فروث: ٤٢٢
بهاء الدين، أحمد: ٢١٣، ٢١٧
بهلوي، محمد رضا (شاه إيران): ٥٠١
بهنسي، عفيف: ٣٧٠
بوذا: ١٠٤، ٢٠٧
البورجوازية: ٣١١، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٣١، ٣٣٣ -
٣٣٥، ٣٦٠
بورقية، الحبيب: ٤٩٨
بولونيا: ٢٦
بونابرت، نابوليون: ٣٦، ٦٨، ١٠٤، ١٥٣،
١٥٤، ٣١٤، ٣٤٣، ٣٤٥، ٤٠١، ٤٨٢
البيتلز: ٣٧١
بيراندللو: ٢٤٩
بيربي، جان جاك: ٣٥٤
بيروت: ٣٢
البيروقراطية: ٤٣٢
بيغي: ١٦٢
بيكر، كارل: ١٢٩
البيئة العربية: ٢٥٤، ٤١٤
(ت)
التاريخ الإسلامي: ٤٩١، ٤٩٢
التاريخ الأوروبي: ١٣٢

الثورة الصناعية: ١١٢ ، ١٧١
ثورة عبد القادر الجزائري (١٨٣٢ - ١٨٤٧):
٤٣٧

ثورة عرابي: ٣٤٩
الثورة العربية في الحجاز (١٩١٦): ٤٣٧
ثورة العشائر العراقية (١٩٢٠): ٤٣٧
ثورة العلويين (١٩١٨): ٣٧٧
الثورة الفرنسية (١٧٨٩ - ١٧٩٩): ١١٢ ، ١٢٩ ،
٢٠٩ ، ٢٤٨ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣٤٥ ، ٤٦٦

الثورة المصرية (١٩١٩): ٤٣٧ ، ٤٩٥
الثورة المهديّة (السودان: ١٨٨١ - ١٨٩٨): ٤٣٧
الثورة الوطنية السورية (١٩٢٥): ٤٣٧
الثورة الوهابية: ١٠٥
الثورية العربية: ٣٠٤ - ٣٠٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٨ ،
٣٣٠ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤
الثيوقراطية: ١٦٩

(ح)

الحنينون: ٢٠٧
الحج: ٤١٥ ، ٤١٦
الحرب البلغونية (٤٣١ - ٤٠٤ ق.م.): ٢٤٣
الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨): ٢٦ ،
٣١ ، ١٠٨ ، ١٣٨ ، ١٥٥ ، ٣٥٠ ، ٣٥٨ ،
٤٣٧ ، ٣٧٧

الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥): ١١ ،
١٧ ، ٢٣٤ ، ٢٨٢ ، ٣٦٨ ، ٣٨٠ ، ٤٢٢ ،
٤٩٤

الحرب العربية الاسرائيلية (١٩٦٧): ١٣ ، ٣٧٩ ،
٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩
الحرب العربية الاسرائيلية (١٩٧٣): ٣٨٠
الحرب الكورية: ١٦٥
الحركات التحررية: ٢١٤
حركة ابن تيمية: ١٠٥
حركة الاحياء الإسلامي والاستجابة للتحدي:
٤٣٨

حركة الاخوان المسلمين: ١١٢ ، ٤٨٣ ، ٥٠١
حركة التريك: ٩ ، ٢١
الحركة الزنكية: ٤٠١
الحركة السلفية: ١١٢ ، ٤٧٠ - ٤٧٢
الحركة الصهيونية: ١٢ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٦٩ ،
٢١٦ ، ٢٢٤ ، ٢٨٨ ، ٣٤٦ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ ،
٣٨٦ ، ٤٧٧

الحروب الصليبية: ٣٣٨
حريق القاهرة: ٢١٣
حزب الاتحاد والترقي: ٣٥٠
حزب الإخاء الوطني (العراق): ٤٥٣
حزب البعث العربي الاشتراكي: ١٠٥ ، ٣٧٨ ،
٤٤٣ ، ٤٤٦ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٩

(ج)

الجابري، محمد عابد: ٤٦٥
الجاحظ: ٣٩٥
جالينوس: ٤٢١
الجماعة الإسلامية: ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٩
الجماعة الأمريكية في القاهرة: ٤٣٨
جامعة بيروت العربية: ٤٢٨
جامعة الدول العربية: ٣١ ، ٢١٦ ، ٣٢٤
جامعة السوربون: ١٠٦
جامعة واشنطن: ٤٢٦
جبهة التحرير الوطني (الجزائر): ٣٣١
جرجس، ملاك: ٤٣٢ ، ٤٣٥
الجزائر: ١٢ ، ١٥٠ ، ١٦٩ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ،
٣٠٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٦ ، ٣٤١ ،
٣٤٤ ، ٣٤٨ ، ٣٧٨ ، ٤٣٠ ، ٤٩٥ ، ٤٩٨ ،
٤٩٩

الجماعة الإسلامية (باكستان): ٤٦٢
الجمهورية العربية المتحدة: ١٥ ، ١٦١ ، ١٦٩ ،
٣٠٧ ، ٥٠٠
الجندي، علي: ٤٥٣
الجنس الأبيض: ٢٧
الجنس الأحمر: ٢٧
الجنس الأسمر: ٢٧

(خ)

خالد بن الوليد: ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٥٠ - ٥٨،
٤٦٢

خالد بن يزيد: ٣٩٣

خروثشيف، نيكيتا: ١٦٥

الخطاب العربي: ٤٧٤، ٤٧٦ - ٤٧٩

خلف الله، محمد أحمد: ٤٠٥، ٤٨٠، ٤٨١

الخلفاء الراشدين: ١٢١

الخليج العربي: ٣٥٠ - ٣٥٤، ٥٠١

الحوالي، أمين: ٣٢١ - ٣٢٧

(د)

دارون: ٧٦

الدباغ، مصطفى مراد: ٣٥٣

درمنغم، اميل: ١٢٩

دسوقي، كمال: ٤٢٧، ٤٣٣، ٤٣٤

الدعوة الإسلامية: ٢٠٩، ٣٧٢، ٤٠٧ - ٤٠٩،

٤١٢، ٤١٤، ٤٣٢، ٤٥٩، ٤٦٢، ٥٠٢

٥٠٣، ٥٠٥، ٥١٠

الدكتاتوريات: ١٤٦، ١٤٧

دكتور، تشارلز: ٢٤٦

دمشق: ٣٢، ٣٧، ٩٥، ٣٥١، ٣٧٢، ٣٧٤،

٤٤٢، ٤٤٩

الدوري، عبد العزيز: ١١٠

دوريات:

- الإخاء: ٤٥٣

- أخبار اليوم: ٢١٧

- الأسوشيتد برس: ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٤

- الانترانسجين: ٣٧

- الأهرام: ٤٨٠، ٤٨١

- البلاغ: ٤٥١، ٤٥٢

- الجزيرة: ٣٥

- الرسالة: ٤٥٢

- فتى العرب: ٤٥٠

- كوكب الشرق: ٤٤٩، ٤٥٤

- المجمع اللغوي: ٣٥١

- المسار: ٤٨٤

- الهلال: ٢٦، ٣٠

- الوطن: ٤٨٠

حزب تركيا الفتاة: ٤٤٢

الحزب الشيوعي السوري: ٤٨٤

حزب المحافظين (بريطانيا): ٤٤٠

الحزب الوطني (مصر): ٤٣٧

الحسين بن علي (شريف مكة): ١٠٨، ٣٧٧

حسين، طه: ٤٢٥، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٧ - ٤٥٢،

٤٥٤، ٤٦٤

الحسيني، محمد أمين: ٤٥٣

الحصان، عبد الرزاق: ٣٨

الحصري، ساطع: ١٠، ٢١٠، ٣٣٨، ٣٤١،

٤٤٢، ٤٤٧، ٤٤٨

الحضارة الإسلامية: ٣٠، ٢١٤، ٢١٦، ٣٢٥،

٤٩١، ٤٩٦

الحضارة الاغريقية: ٤٠٢

الحضارة الأكاديمية: ١٠٣

الحضارة الأوروبية: ٤٤٠

الحضارة الرومانية: ١٠٣

حضارة الشرق الأوسط: ٤٢٨

الحضارة الصينية: ٤٠٢

الحضارة العربية: ١٧، ٦١، ٧٩، ٨٢، ٨٧ -

٩٦، ٩٨ - ١٠٠، ١١٣، ١٢١، ١٥٣،

١٨٣، ١٨٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤١،

٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٩٦، ٣١٨، ٣٧٠،

٣٧٢، ٣٧٤، ٣٩٣، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٦٦،

٤٦٩، ٤٧٤، ٤٨٢، ٤٩١

الحضارة العلامية: ١٠٣

الحضارة الغربية: ٨٨، ١١٠، ١١٣، ١٥٠،

١٥٤ - ١٥٦، ٢٨٩

الحضارة الهندية: ٤٠٢

الحضارة اليونانية: ١٠٣

حفني، قدرى: ٤٢١

حكواتي، ماجد: ٢٥١

الحكيم، توفيق: ٣٤٩، ٤٢٥

حمادي، سنية: ٤٣٢، ٤٣٥

حمد، عمر: ٣٧٦

حمدان، جمال: ٤٢٥

حمزة، عبد القادر: ٥٥١

الحملات الصليبية (١٠٩٧ - ١٢٩١ م): ٤٠٠

حيدر، سعيد: ١٠٦

ريسان: ٤٢٢
الريماوي، عبدالله: ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٩،
٢٥٠
رينان، انست: ١٠٣، ٢٥٥

(ز)

زرادشت: ٢٠٧
الزرادشتية: ٥٠٦
زريق، قسطنطين: ٧٦، ٨٧، ١٦٨، ١٩٦،
٢٨١، ٤٤٦ - ٤٤٨
زعيتر، أكرم: ٤٤٩
الزيات، أحمد حسن: ٢٢، ٤٥١، ٤٥٢

(س)

السادات، أنور: ٣٨٠
سالم، ناديا: ٤١٩
السامية: ٢٧٦، ٢٧٧
سان سيمون، دوق دي: ٢٤٦
ستالين، جوزف: ١٦٥، ١٦٦
السجستاني، أبو حاتم: ٣٥١
سحنة، جورج: ٣٥٠
السد العالي: ٣٣٤
سرطون، جورج: ٩٧
سعيد باشا الأول: ٢١٥
السعيد، نوري: ٣٧٩
سفيلد، لازر: ٤٢٥
سقراط: ٢٤٣
سليم (السلطان): ٣٤٤
سميث، آدم: ٣٦٥
السودان: ٢٧، ٣٥٧، ٣٧٧، ٤٩٨
سوريا: ١٢، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٧، ٥٤ - ٥٧،
٨٨، ٩٤، ٩٨، ١٠٩، ١٣٠، ١٦٩، ٣٧٧
- ٣٧٩، ٣٨٦، ٤٩٤، ٤٩٥
السوق الأوروبية المشتركة: ٣٧٣
السويد: ٣٦٥
سويسرا: ٢٠٨، ٢١١
سوف، مصطفى: ٤٢٠
سيبالد، هنز: ٤٢٣
السيد، لطفي: ٤٤١

دوستوفسكي، فيدور: ١١٦

دوشه، جان: ٢٠٨

الدول الاشتراكية: ٣٣٣

الدول الرأسمالية: ٣٣٣ - ٣٣٥

الدولة الإسلامية: ٥٠٣ - ٥٠٦

الدولة الأيوبية: ٤٠١

الدولة العباسية: ٣٩٨

الدولة العثمانية: ٦٢، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٣،

٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٨ - ٣٥٠، ٣٥٨، ٣٧٧،

٤٣٦، ٤٤٢، ٤٩١

الدولي، أبو الأسود: ٣٥١

دي خويه، بروكلمن: ١٢٩

دي مارتل (المنلوب السامي): ٣٧

الديمقراطية: ٢١، ١٤٦، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٠،

١٦١، ١٦٤، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٢٥ -

٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٤، ٢٦٧، ٢٧١،

٢٧٢، ٢٧٤، ٣٢٠، ٤٤١، ٤٨٢، ٤٨٧،

٤٨٩

(ر)

رأس الرجاء الصالح: ٣٤٤، ٣٤١

الرأسمالية: ٢٥٧، ٣١٠، ٣٢٠، ٣٣ - ٣٣٥،

٤٧٠

الرابطة الإسلامية: ٢٨

الرابطة الشرقية: ٢٥ - ٢٧

الرابطة العربية: ٣٠

ربيع، حامد: ٤٢١

الرجعية: ١١٨، ١١٩، ٢١٩، ٢٢٠، ٣٣٦،

٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٣ - ٣٨٧، ٣٨٩، ٤٩٨،

٤٩٩

الرشيد: ١٢٧

رضا، رشيد: ٣٤٧

رضوان، سيد فتحي: ٤٥٠

روسو، جان جاك: ٢٢، ١٥٦، ٢٠٦، ٢٤٣،

٣١٣

روسيا: ٢٦، ١٦٦، ٢٨٢، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٤٩،

٤٢٢، ٤٦٠

الروم: ٥٠، ٥٤ - ٥٧، ٣٩٠، ٤٧٥، ٤٧٦،

٥٠٦

روما: ٢٤٣، ٣٢٥

الطاهري، عبد الجليل: ٤٢٥
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ١٢٨، ٢٠٠،
٥٠٨

طبقة الاقطاع: ٣٧٩ - ٣٨١
طبقة الكمبرادور: ٣٧٩ - ٣٨٢
طرابلس الغرب: ٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٨ - ٣٥٠
طعمة، جورج: ١١٥

(ع)

العالم العربي انظر الوطن العربي
عبد الحميد، جابر: ٤٢٦، ٤٣٣، ٤٣٤
عبد الحميد (السلطان): ٣٤٧، ٣٤٩
عبد الدائم، عبدالله: ١٤٨، ١٦٢، ٢٢٥، ٣٦٣
عبد القادر، محمود: ٤٢٧، ٤٣٣، ٤٣٤
عبد الناصر، جمال: ١٤٥، ١٦٦، ٣٧٩، ٣٨٠،
٤٧٢، ٤٩٩، ٥٠٠
عبد، محمد: ٥٩، ٤٤٨
عثمان بن عفان: ٤٥، ٤٠٦
العشائرية: ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٤٩
العجم: ٥٠٦ - ٥٠٨
العدوي، عبد الفتاح: ٣٥٥
عراي، أحمد: ٣٤٥
العراق: ٢٢، ٢٣، ٣١ - ٣٣، ٥٠ - ٥٤، ٥٧،
٨٨، ٩٤، ١٠٨، ١٦٥ - ١٦٧، ١٧٠،
٣٠٧، ٣٧٧ - ٣٧٩، ٤٢٦، ٤٣٤، ٤٣٨،
٤٥٢، ٤٥٣، ٤٦٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٥٠١،
٥٠٦، ٥٠٨، ٥٠٩
العرب: ٩، ١٢، ١٣، ١٦، ٢٢ - ٢٤، ٣١،
٣٨ - ٤٠، ٤٥ - ٥٥، ٥٧ - ٥٩، ٦١ -
٧٠، ٧٠ - ٨١، ٨٣ - ٨٧، ٨٩، ٩١، ٩٣ -
١٠١، ١٠٣ - ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩ - ١١٣،
١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٩ -
١٣١، ١٣٣، ١٣٧ - ١٣٩، ١٤٦، ١٤٨،
١٥١، ١٥٣ - ١٥٦، ١٥٨، ١٦٠ - ١٦٢،
١٦٥ - ١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٤، ١٧٦،
١٩٣، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٦، ٢٢٢ - ٢٢٤،
٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦ - ٢٥١، ٢٥٣ - ٢٥٥ -
٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٩،
٢٨٠، ٢٨٩ - ٣٠٦، ٣٠٨ - ٣١٧، ٣٢٥،
٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٤

سيناء: ٣٧٩
سينجر، دافيد: ٤٢٠
سيح: ٣٥٦

(ش)

الشام: ٢٢، ٢٣، ١٠٣، ٣٣٩، ٣٩٠، ٤٦٣،
٥٠٩

الشبان المسلمين: ٢٦

شبرنكر: ٣٥٣

شبتغلر: ٢٠٠، ٤٧٠

شبه الجزيرة العربية: ٤٥، ٥١، ٦١، ٨٧، ٨٩،
١٠٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٨، ٢٢٣، ٢٥٨،
٣٥٣، ٤٠٧، ٤١١، ٤١٥، ٤٥٨، ٤٥٩،
٤٦١، ٤٨٦، ٤٩٣، ٥٠٥، ٥٠٧، ٥٠٩

شتيرنر، ماكس: ٣١٦

الشخصية الأمريكية: ٤٢٧

الشخصية العربية: ١٠، ٦٣، ٦٤، ١١٥ -
١١٧، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٦، ١٥٣،
١٦٠، ٢٥٤، ٤١٩، ٤٢٣ - ٤٢٧ -
٤٣٠، ٤٣٢ - ٤٣٥

الشخصية المنوالية: ٤٢٢ - ٤٢٤، ٤٢٦

الشرك: ٤١١

الشعوبية: ٨٤، ١١٨، ١٢٢، ٤٨٣

شهنذر، عبد الرحمن: ٣١، ٣٥، ٦١

الشهيد، نور الدين: ٤٠١

شيرلر: ١٨٦

الشيوعية: ١٢٤، ١٦٤ - ١٦٦، ٢١٠، ٣٥٨،
٣٦٠

(ص)

الصابئة: ٣٩٢

صفدي، مطاع: ٣٢٨ - ٣٣٢

صلح الخديبية: ٤٢، ٧٠، ٥٠٥

صورال، آلر: ١٠٦

الصين: ٢٥، ٢٧، ٩٦، ١٠٣، ١٠٤، ٢٠٧،

٢٠٩، ٣٤٥، ٣٦٥، ٤٦٠

(ط)

طاليس: ٢٧٨

٣٩٠، ٤٠٦، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٩٣، ٥٠٦ -

٥٠٨

عمرو بن العاص: ٤٩، ٥٨، ٢٣٠

العنصرية: ٤٨٧، ٤٨٩، ٤٩٠

عوض، حافظ: ٤٤٩

عويس، سيد: ٤٣١، ٤٣٣، ٤٣٤

العيسمي، شبلي: ١٣٠، ٤٨٠

عيسى، أحمد: ٤٣٠، ٤٣٣

(غ)

غارودي، روجيه: ٣١٣، ٣١٤

غالي، مريت: ٤٢٥

غاندي (المهاتما): ٢٨٦

غريبال، شفيق: ٤٢٥

غرناطة: ٣٣٩، ٣٤٠

الغز، سعيد: ٣٥٣

الغزالي، أبو حامد: ١١٠

غزوة تبوك: ٤٥

غوته: ١٢٣، ٣٦٩

غينبرغ، موريس: ٤٢٠

(ف)

الفارابي: ١٣١

فاروق (ملك مصر): ٥٠١

الفاسي، علأل: ١١٧

الفاشية: ١٣٩، ١٤٠

الفتوحات العربية: ٨٩، ٣٩٠، ٤٠٢، ٤٥٨

فخته: ١٢٣

الفراغة: ٢٢، ٣٢، ٢٢١، ٢٢٢

فرجيل: ٢٤٣

فرح، الياس: ١١٨

الفرس: ٥٢ - ٥٦، ٣٩٠، ٤٠٠، ٤٧٥، ٤٧٦

٥٠٦، ٤٨٣

الفرعونيون انظر الفراغة

فرنسا: ٩٨، ١٠٨، ١٣٢، ١٣٨، ٢٠٧، ٢١١

٢٢٣، ٢٥٧، ٢٥٨، ٣١٣، ٣٣٤، ٣٣٦

٣٧٧، ٣٨١، ٤٤٤، ٤٦٠، ٤٨١

فروم، ايريك: ٤٢٢، ٤٢٣

فرويد، سيغموند: ٤٣٤

٣٤٧، ٣٤٥ - ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٧٢ -

٣٧٤، ٣٧٧، ٣٩١، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤

٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩ - ٤١٧، ٤١٨

٤٤٩، ٤٤٢، ٤٣٧، ٤٣٥، ٤٣٢، ٤١٨

٤٥١، ٤٥٦ - ٤٧٥، ٤٧٣ - ٤٨٢، ٤٨٠

٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٧، ٤٩١ - ٤٩٤، ٥٠٢ -

٥١١

العرب القدماء: ٨٧

عريستان: ٣٧٩

العروبة: ١٢، ١٣، ١٩، ٢١ - ٣١، ٣٤ - ٥١

٥٢، ٥٥، ٥٨، ٦٦، ٧٠، ١٠٥، ١٢٢

١٢٤، ١٢٧، ١٣٨، ١٤١، ١٤٥، ١٤٧ -

١٥١، ١٥٣، ١٥٥، ١٦١، ١٩٣، ٢١٣

٢١٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٥١ - ٢٥٣، ٢٥٥

٢٥٦، ٢٧٣، ٢٧٦، ٣٣٧، ٤٠٥ - ٤٠٧

٤٠٩، ٤١٠، ٤١٢، ٤١٤ - ٤١٦، ٤١٨

٤٤١ - ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٣، ٤٥٨

٤٦٠ - ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٨٠، ٤٨٨ - ٤٩٢

٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٧، ٥١١

عزام، عبد الرحمن: ٤٥١

عزمي، محمود: ٢٥

العشيرة: ١٣٥، ١٣٦

العصر الأموي: ١٢١

عصر صدر الإسلام: ٥٠٩

العصر العباسي: ١٧٨

عصر النهضة: ٣٩٧، ٤٨٢

عقلق، ميشيل: ٦٣، ٧١، ٤٤٢ - ٤٤٤، ٤٨٣

العقاد، عباس محمود: ٤٣٨، ٤٤٦، ٤٦٣

العقلانية: ٣٩٢ - ٣٩٩، ٤٥٧

العلمانية: ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٣ - ٤٤٤، ٤٩٥

٤٩٦

علوية، محمد علي: ٤٥١، ٤٥٣، ٤٥٤

علوش، ناجي: ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ٣٧٦

علي بن أبي طالب: ٤٥، ٤٨، ٣٩٤، ٤٠٦

٤١٥، ٤٦٢

العلي، صالح: ٣٧٧، ٥٠٢

علم النفس الاجتماعي التحليلي: ٤٢٤

عمار، حامد مصطفى: ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٣، ٤٣٤

عمارة، محمد: ٣٩٠، ٤٠٠

عمر بن الخطاب: ١٥١، ٢٣٠، ٢٥٢، ٣٣٧

الفكر الإسلامي: ٤٩٤
 الفكر الاشتراكي العربي: ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٠ -
 ٢٧٤
 الفكر القومي: ٩ - ١٣، ١٥، ٢٠
 فلسطين: ١١ - ١٣، ١٠٧، ١٠٨، ١٣٨،
 ١٦٩، ٢٢٣، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩١، ٣٧٨،
 ٣٨٢ - ٣٨٤، ٣٨٨
 الفلسفة العربية: ٩٣
 الفلسفة المادية: ٣٢٩
 الفلسفة المثالية: ٣٢٩، ٣٣٣
 الفلسفة اليونانية: ٢٧٨
 الفن العربي: ٣٧٤
 فهمي، مصطفى: ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٣٤
 فهمي، منصور: ٤٦٣
 فؤاد، نعام: ٤٢٥
 فوزي، حسين: ٤٢٥
 فولتير، فرنسو ماري أرواي: ٢٤٨
 الفيدا: ٢٠٥
 فيصل الأول (ملك العراق): ٣٧٧، ٤٥٤
 فيكرز: ٢٣٤
 فينكلر، هانز الكسندر: ٤٣٢

(ك)

الكاربوناري: ١٣٢
 كاردينر، ابرام: ٤٢٤
 كافور: ١٣٢
 الكاظمي، عبد المحسن: ٣٤
 كالفيز، جان - ايف: ٣١٣
 كامل، مصطفى: ٣٤٩
 كانت، عمانوئيل: ١٢٣، ٢٤٤، ٣١٢ - ٣١٥
 كتب:
 - ١٩٨٤: ٢٤٦
 - الاخوان كرامازوف: ١١٦
 - الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية: ٤٦٢
 - اصلاح المنطق: ٣٥١
 - اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: ٤٨٩
 - الانجيل: ١٠٥، ٣٩٠
 - أنماط الحضارة: ٤٢٢
 - تاريخ بدائع الزهور: ٣٤٠
 - تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك: ١٢٨
 - تاريخ فرنسا: ٢٠٨
 - تحت شمس الفكر: ٤٢٥
 - التربية من أجل مجتمع حر: ٢٣٤
 - تكوين مصر: ٤٢٥

(ق)

القاهرة: ٣٧، ٢١٣، ٣٥١، ٣٧٤، ٣٧٩
 القدس: ٢٨٩، ٣٦٨، ٣٨٧
 قريش: ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٥٠٢،
 ٥٠٤، ٥٠٤
 القصاص، محمد: ٣٢١ - ٣٢٧
 القضية العربية: ١٠٧ - ١٠٩، ٢٥٤
 القضية الفلسطينية: ١١، ١٢، ٢١٢، ٢١٦،
 ٢١٨، ٢٢١، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٨١، ٣٨٢،
 ٣٨٨، ٣٨٦ - ٣٨٤
 القطامين، مرضي: ١٣٤
 قلججي، قدری: ٤٥٦
 القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد:
 ٣٢٤
 قناة السويس: ٢١٥، ٢١٧
 قنلدف، أليس: ٣٣
 القومية الألمانية: ٢٢٥
 القومية الانكليزية: ١٣٨

- التوراة: ١٠٥، ٢٠٠، ٢٠٥، ٣٩٠
- التوقعية والقلق في الشخصية العراقية: ٤٢٥
- الثورة الاجتماعية الصامتة: ٢٣٤
- الجمهورية: ٢٧٧
- الخلود في التراث الثقافي المصري: ٤٣٤
- دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية: ٤١٩، ٤٢٠
- الراسيال: ٣١٤
- سجن العمر: ٣٤٩
- سندباد مصري: ٤٢٥
- السياسة: ٢٧٨
- سياسة الغد: ٤٢٥
- سيد قریش: ٤٥٠
- الشخصية العراقية: ٤٢٥
- الشخصية القومية والانثروبولوجي اليوم: ٤٢٢
- شخصية مصر: ٤٢٥
- الشيوعية: ٣١٤
- العائلة المقدسة: ٣١٥
- عرب كبار: ٤٦٩
- العرب والترك: ٣٤٧، ٣٥٠
- عروبة الإسلام وعالميته: ٤٨٠، ٤٨٤، ٤٨٧
- العروبة والإسلام: ٤٨١
- المعهد القديم: ٦١
- في معركة الحضارة: ٢٨٨
- القانون: ٩٨
- القرآن الكريم: ٦٦، ٦٨، ٩٣، ١٠٥، ١٣١، ٢٠٣، ٢٢٠، ٢٣٠، ٣٩١، ٤٠٥ - ٤١٧، ٤٤٤، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٢، ٤٩٢، ٥٠٥ - ٥٠٧، ٥١٠، ٥١١
- القومية والوحدة: ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٠
- كتاب الأغاني: ٣٢٦
- كتاب ما تلحن فيه العوام: ٣٥١
- ما هي القومية: ٢١٠
- ما يلحن فيه العوام: ٣٥١
- المدخل إلى التاريخ: ١٩٥
- المدخل في تاريخ العلوم: ٩٧
- المدينة الفاضلة في القرن الثامن عشر: ١٢٩
- مرض الطفولة في الشيوعية: ١٦٦
- مستقبل الثقافة في مصر: ٤٢٥
- مصر ورسالتها: ٤٢٥
- المعجم الفلسفي: ٤٨٩
- مقدمة ابن خلدون: ٩٨، ٢٠٠
- الموسوعة: ٣١٢
- نحن والتاريخ: ١٩٦
- نقد الاقتصاد السياسي: ٣١٤
- النقد الذاتي: ١١٧
- نهاية الأرب: ٣٢٤
- هكذا تكلم زرادشت: ٢٧٧
- الوعي القومي: ٤٤٦
- اليوم والغد: ٤٢٥
- كربلاء: ٥٢
- الكسائي، علي بن حمزة: ٣٥١
- كشك، محمد جمال: ٣٣٧، ٣٤٤
- كلوكهون: ٤٢٠
- كلية التربية (بغداد): ٤٢٦
- كلية المعلمين (القاهرة): ٤٢٦
- كمال، أحمد: ٦١
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق: ٣٩٣
- الكواكبي، عبد الرحمن: ٤٩٤، ٤٩٥
- كوريا: ١٦٦
- الكوفي، ابن السكيت: ٣٥١
- كولومبوس، كريستوف: ٣٣٠
- كومونة باريس (١٨٧١): ٣٣٤
- كونفوشيوس: ١٠٤، ٢٠٧
- الكويت: ٣٥٠
- كينيدي، جون: ٢٨١
- (ل)
- لامارتين، الفونس دي: ١٥٦
لاوتسه: ٢٠٧
لبنان: ١٠٨، ١٥٤، ١٥٥، ٣٤٤، ٣٧١، ٣٧٧، ٣٧٨، ٤٣٢، ٥٠١
اللغات الأوروبية: ٣٢، ٩٧، ٤٦٦
اللغة الألمانية: ٣٦، ١٣٩، ٣٥٣
اللغة الانكليزية: ٣٥٣
اللغة التركية: ٣٤٧
اللغة الروسية: ٢١٠
اللغة العربية: ١٢، ٣٠، ٣٢، ٨٧، ١١١، ١٥٣، ١٥٥ - ١٦٠، ٢١١، ٢٢٣، ٣٢٥، ٣٤٧، ٣٧٤، ٤٠٩، ٤١٠، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٩٢، ٤٩٤، ٥٠٥، ٥٠٧ - ٥١٠

محمد، محيي الدين: ٢١٢، ٢١٩
المدينة المنورة: ٣٨ - ٤٠، ٤٤، ٣٩٤، ٥٠٣،
٥١٠، ٥٠٤
مرتيندال، دون البرت: ٤٢٢
مركز دراسات الوحدة العربية: ١٠، ١٧، ١٨،
٢١
المسلم، محمد سعيد: ٣٥٣
المسيح: ٦١، ١٠٤، ١٠٥، ٢٧٧، ٢٧٨
المسيحية: ٢٢، ٢٧، ٩١، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٢٠،
٢٢١، ٣٩٢، ٤١٣، ٤٣٤، ٥٠٥، ٥٠٦

المشرق العربي: ٣٨٠، ٤٩٥
مصر: ١٣، ٢٢، ٢٣، ٢٥ - ٢٧، ٣١، ٣٢،
٦٨، ٨٨، ٩٤، ١٠٣، ١٤٥، ١٤٦،
١٥٤، ١٥٥، ١٦٩، ١٧٠، ٢١٢، ٢١٣،
٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٤، ٣٢٤، ٣٣١ - ٣٣٤،
٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٨ - ٣٥٠، ٣٧١،
٣٧٧، ٣٧٨ - ٣٨٠، ٣٨٦، ٣٩٠، ٤٠٠،
٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٦،
٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٩ - ٤٤٤، ٤٥٥، ٤٥٧،
٤٥٩، ٤٦٣، ٤٨٢، ٤٩٥، ٤٩٧ - ٥٠١

مصطفى، شاكز: ١٠٢
معاهدة سايكس بيكو (١٩١٦): ١٠٨، ٣٧٧
معاهدة فرساي (١٩١٩): ٣٥٨
المعتزلة: ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٨
المعري، أبو العلاء: ٢٠١، ٣٦٣
المغرب العربي: ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٧٨، ٣٨٠،
٤٨١، ٤٩٥، ٤٩٨
المقاومة الفلسطينية: ٣٨٦
مكة المكرمة: ٤٨، ٥٦، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٤،
٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥١٠

المليجي، عبد المنعم: ٤٣٣
المملكة العربية السعودية: ٤٩٨
مناف، متعب: ١٢٨
منزل، هربرت: ٤٢٥
منظمة الأمم المتحدة: ١٧، ٩٠، ٩٣، ٢٤٢،
٢٨١، ٣٥٩

منظمة ايطاليا الفتاة: ١٣٢
منظمة اليونسكو: ٨٨، ٩٠، ٩٣، ٩٥
المؤتمر الإسلامي (١٩٣١): ١٩٣١، ٤٥٣
المودودي، أبو علي: ٤٦٢
موزمدار، هاريداس: ٤٢٠

اللغة الفرنسية: ٣٥٣، ٤٦٦
لندن: ٣٥٦
لوندس: ٢٣٤
لويس، برنارد: ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٠
لويس فيليب (ملك فرنسا): ٢٠٩
الليبرالية: ٤٦٦، ٤٧٦، ٤٧٧
ليبيا: ٣٥٠، ٣٧٧، ٤٣٠
ليتتون، رالف: ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٦
لينين، فلاديمير ايليتش: ١٦٦، ٣٣٢، ٣٤٦،
٣٦٥

(م)

المأمون: ١٢٧، ١٥٤، ٣٩٣
ماركس، كارل: ١٥٧، ١٦٤، ٢٢٨، ٢٤٠،
٢٤٦، ٢٤٧، ٣٠٨، ٣١١ - ٣١٧، ٣٢٩،
٣٣٠، ٣٣٤، ٤٧٠
الماركسية: ١٥، ٢١، ١٢٣، ١٤١، ١٤٣،
٢٢٧، ٢٤٧، ٢٤٩، ٣٠٤ - ٣١١، ٣١٨ -
٣٢٠، ٣٢٨ - ٣٣٣، ٣٦٠، ٤٤٣، ٤٨٧

ماسكولد: ٣١٤
الماسونية: ٣٤٦
مترنيخ: ١٣٢
المشقف العربي: ٢٤٢ - ٢٤٤، ٢٤٨، ٣٠٦،
٣٠٨

المتجمع الاشتراكي العربي: ٢٦١، ٢٦٥
المتجمع العربي: ١٠، ١٣، ٦٩، ١١٠، ١١٥،
١١٧، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩، ١٥٢،
١٥٣، ١٥٦ - ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٨ -
١٧١، ١٧٣، ٢٣١، ٢٣٧، ٢٤١، ٢٤٩،
٢٦٩، ٢٧٤، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣١٦ - ٣١٨،
٣٦٥، ٣٩٢، ٤١٢، ٤١٨، ٤٤٨، ٤٨٦،
٤٩٤، ٤٩٥

المجوسية: ٣٩٢
محمد رسول الله: ٣٨ - ٤٧، ٥١، ٥٧، ٦٠،
٦٣ - ٦٦، ٧٠، ٨٢، ٨٧، ٨٩، ٩٣،
١٠٤، ١٠٥، ١٢١، ١٢٢، ١٢٩، ١٤٩،
٢٥٢، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٩٦، ٣٩٦ - ٤٠٥،
٤٤٣، ٤٥٦ - ٤٥٩، ٤٦٢، ٤٨٥ - ٤٨٩، ٥٠٢ -
٥١٠، ٥٠٥

محمد علي: ٣٤٥، ٣٤٨، ٤٧٢

- موسكو: ١٦٤
 موسى، سلامة: ٤٢٥
 موسى (النبي): ١٠٤
 الموشح العربي: ٩٧
 مونتسكيو: ٢٩٤، ٤٢١
 مؤنس، حسين: ٤٢٥
 ميد، مارغريت: ٤١٩، ٤٢٢
 ميرابو: ١٤٧
 ميلتون، ينجر: ٤٢٣
 ميليكيان، ليفون: ٤٢٨، ٤٣٣، ٤٣٤
- الهلال الخصب: ٢٠٧، ٣٣٨
 الهمذاني، بديع الزمان: ٢٢
 الهند: ٢٥ - ٢٧، ٩٤، ١٠٤، ٢٠٩، ٣٣٧، ٤٨٢، ٤٦٠، ٤٥٣، ٣٥٤، ٣٤٥، ٣٤٠
 هوايتهد: ٢٩٩
 هولاكور: ٩٩
 هوميروس: ٢٠٧
 هونكة، سيغريد: ٣٤٢
 هويدي، فهمي: ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٨
 هيوقراط: ٤٢١
 الهيبون: ٣٧١
 هيردر: ٤٢٢
 هيغل، فريدرش: ١٨٦، ٢٤٠، ٢٥٠، ٣١٢ -
 ٣١٥
 هيكل، محمد حسنين: ٤٤٠، ٤٤٦، ٤٤٨

(و)

- الوثنية: ٤٥٧
 الوحدة الألمانية: ١٣٨ - ١٤٠
 الوحدة الايطالية: ١٣٢، ١٣٨
 الوحدة العربية: ١٣، ١٦، ١٧، ٢٠، ٣٨، ٣٩، ٤٧ - ٤٩، ٥٣، ٥٨، ١٣٨، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٨، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٣ - ٢٧٥، ٣١٨، ٣٥٩، ٣٧٠، ٣٧٢ -
 ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٤، ٤٤٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٥٠٥
 الوردى، علي: ٤٢٥
 الوطن العربي: ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٧ - ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٣٠ - ٣٢، ٣٦ - ٣٨، ٤٠، ٤٧، ٥٠، ٥٨، ٦١، ٦٦، ٦٧، ٧٠، ٧٤، ٧٥، ٨٣، ٩٢، ٩٩، ١٠٣، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١ - ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨ - ١٥٥، ١٥٧ - ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٣ - ٢١٣، ٢١١، ٢٠٩، ١٧٢، ١٧٠، ٢١٦، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢٠، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥ - ٢٥٨، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٩٨، ٣٠١، ٣١٨ - ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣٦، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٨

(ن)

- نابليون بونابرت انظر بونابرت نابليون
 نابليون الثالث: ١٣٢
 النازية: ١٧، ١٣٩، ١٤٠
 الندوي، أبو الحسن: ٣٣٧
 النص، عزت: ١٩٣
 النظام الطوطمي: ١٣٥
 نظرية النشوء والارتقاء: ٧٦، ١٢٨
 النفط: ٢٩٨، ٣٧٣، ٤٠١، ٤٧٠
 النمسا: ١٣٢
 النهضة العربية: ٩ - ١١، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٣١، ٨٧، ٨٩، ٤٦٥ - ٤٦٩، ٤٧٢ - ٤٧٨
 نولدكه: ١٢٩
 نيبور، كارستن: ٣٥٣
 نيتشه: ٢٧٧، ٤٢٢
 نيوتن، اسحق: ٢٤٢، ٢٤٤

(هـ)

- هاجر، نجدة: ٣٥٣
 هارتمان: ٢٤٩
 هارون الرشيد: ٢٥٨، ٣٩٣، ٣٩٧
 هاريمان: ٢٤٢
 الهاشمي، ياسين: ٤٥٤
 هالفن، لويس: ١٩٥
 الحجرات السامية: ٨٩
 الهجرة النبوية: ٣٨، ٥٠٣
 هرتز، فريدريك: ٤٢٠
 هرتزل، تيودور: ٢١٦

ويلسون، توماس: ٣١

(ي)

اليابان: ٢٥، ٢٧، ٣٣٤، ٣٦٥

ياسيرز، كارل: ٢٠٠، ٢٠٧

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت

بن عبدالله: ٣٥٤

يسين، السيد: ٤٢١

اليمن: ٣٣٩، ٣٥٣، ٣٧٧، ٣٧٩

اليهود: ٣٩، ٢١٦، ٤١٧

اليهودية: ٤٣٤

يوغسلافيا: ٣٧١

اليونان: ١٠٣، ٢٠٧، ٣٩٤

٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٧٠،

٣٧١ - ٣٧٤، ٣٧٦ - ٣٨٤، ٣٨٦ - ٣٨٩،

٤٠٠، ٤٠٣، ٤٠٩، ٤٢٦، ٤٣٣، ٤٤٢،

٤٤٩، ٤٥٤، ٤٥٧، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٧٠،

٤٧١، ٤٧٣، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٩١ -

٤٩٣، ٤٩٦ - ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٥،

٥١١

وعد بلفور (١٩١٧): ١٠٨

وقعة ذات السلاسل: ٥١

وقعة غضى: ٥٠ - ٥٢، ٥٦

الولايات المتحدة الأمريكية: ٢١٠، ٢١١، ٢٣٥،

٢٨٢، ٢٨٩، ٣٣٤، ٣٥٧، ٣٦٥، ٣٨١،

٤٢٨

الويس، ميدر: ٤٩١